

مکتب دفرایند تکامل

نظری بر تطور مبانی فکری تشیع در سه قرن نخستین

سید حسین مدرسی طباطبائی

ترجمه هاشم ایزد پناه



بسم الله الرحمن الرحيم

رَسی طباطبایی، حسین.

ب در فرآیند تکامل: نظری بر تطور مبانی فکری تشیع در سه قرن نخستین / حسین مدرّسی طباطبایی: ترجمه هاشم
بناه. [ویراست ۳] تهران، کویر، چاپ اول ۱۳۸۶، چاپ هشتم: ۱۳۸۹.

ISBN: 964-8161-75-5

ص. ۳ + ۳۸۴-۳۹۲ نمایه

عنوان اصلی: crisis and consolidation in the formative period of shiite Islam: Abu Jafar inb coib

مراه سه رساله از «ابن قبه» این کتاب به منظور نشان دادن تاریخ تحول فکری کلامی شیعه در سه قرن اول و به بهانه
فی اجدال و آثار این قبه نوشته شده است و به زبان فارسی و عربی می باشد.

بنامه: ص. [۳۴۱] - ۳۸۳؛ همچنین به صورت زیر نویس.

قبه رازی، محمد بن عبدالرحمان، قرن ۴ ق. محمد بن حسن (عج)، امام دوازدهم، ۲۵۵ ق. -- غیبت. شیعه امامیه --
ید -- تاریخ. کلام شیعه امامیه - تاریخ. ابن قبه رازی، محمد بن عبدالرحمان، قرن ۴ ق.

۲۹۷/۴۱۷۲

BP ۲۱۱/۵/ م ۳۵۵

۱۰۴۸۷۶۵

بخانه ملی ایران

مکتب در فرایند تکامل

نظری بر تطّور مبانی فکری تشیع در سه قرن نخستین

ویرایش جدید

سید حسین مدرّسی طباطبائی

ترجمه هاشم ایزدپناه



مکتب در فرایند تکامل

ویرایش جدید

□ دکتر سید حسین مدرّسی طباطبائی

□ ترجمه هاشم ایزدپناه

- طراح جلد: حمیدرضا رحمانی ● حروفنگار و صفحه‌آرا: انتشارات کویر، نسرين قدرتی
- ليتوگرافي و چاپ: غزال ● صحافي: کيميا ● شمارگان: ۲۰۰۰ ● چاپ اول: ۱۳۸۶
- چاپ هشتم: ۱۳۸۹ ● قيمت: ۶۹۰۰ تومان
- نشانی: تهران، کریم‌خان زند، ابتدای قائم مقام فراهانی، کوی یکم، شماره ۲۰، ساختمان کویر
- صندوق پستی: ۶۴۹۴-۱۵۸۷۵ ● تلفن: ۸۸۳۰۱۹۹۲ ● فاکس: ۸۸۸۳۲۲۱۷
- شابک: ۵-۷۵-۸۱۶۱-۹۶۴-۵-964-8161-75-5 ISBN
- کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است.

فهرست

- مقدمه مؤلف بر ویرایش جدید ۷
پیشگفتار
- درگیری در چند جبهه، تشیع در نبردی سرنوشت‌ساز ۲۵
بخش اول
- حقوق و مسئولیت‌ها: تکامل مفهوم امامت در بُعد سیاسی و اجتماعی. ۲۷
بخش دوم
- غلو، تقصیر، و راه میانه: تکامل مفهوم امامت در بُعد علمی و معنوی : ۵۵
بخش سوم
- بحران رهبری و نقش راویان حدیث ۱۰۹
بخش چهارم
- مناظرات کلامی و نقش متکلمان ۲۰۱

ضمائم

۱. رساله ابن قبه در پاسخ معتزله ۲۴۱
۲. رساله یکی از طرفداران جعفر کذاب و پاسخ ابن قبه به آن ۲۴۷
۳. رساله ابن قبه در پاسخ زیدیه ۲۶۱
۴. بخش پایانی کتاب التنبيه ابوسهل نوبختی ۳۰۳
۵. بخش مربوط به غیبت از کتاب المقالات والفرق سعدبن عبدالله اشعری ۳۱۱
۶. خاندان های حکومتگر شیعی در بغداد در اواخر غیبت صغری ۳۱۹
- منابع اسلامی ۳۴۳
- منابع خارجی ۳۸۱
- نمایه ۳۸۵

حکایت این کتاب

مقدمه مؤلف بر ویرایش جدید

بیست و هشت سال پیش، امواج ایجادشده از پیروزی سریع و غیرمنتظره انقلاب اسلامی در ایران به سرعت برق از مرزهای ایران گذشت و بر روحیه و بینش جوامع دور و نزدیک، اثری شگرف نهاد و در نیروهای مردمی در بخشی بزرگ از جهان که از ستم و فساد و استبداد و پایمال شدن ارزش‌های معنوی و مذهبی خود به جان آمده بودند شوری بزرگ آفرید و الهام‌بخش و راهگشا و پیام‌آور امید شد.

نیروهای اهریمنی جهانی و منطقه‌ای که همه مصالح خود را ناگهان در خطر دیدند برای خنثی ساختن اثری که آن رویداد نهاده و مهار کردن شور و انرژی عظیمی که آفریده بود به تلاش افتادند. در این راه «ضد حمله» را از دو جبهه آغاز کردند که یکی تخریب انقلاب را از داخل نشانه می‌گرفت و دیگری بر تخریب چهره بیرونی آن همت گمارده بود. تحدید و توصیف انقلاب اسلامی به انقلاب شیعی و سپس تلاش در زشت جلوه دادن چهره

تشیع و احیاء اختلافات میان شیعه و سنی و رودررو قرار دادن آن دو، یکی از محورهای گوناگونی بود که در این کارزار گشوده شد. در این محور، سرمایه‌گذاری عظیمی کردند و سیل مهیبی از انتشارات و تبلیغات ضدشیعی در سراسر جهان اسلام و بیرون آن به راه انداختند. زمینه‌های تاریخی عموماً و دشمنی کینه‌توزانه نخله‌ای خاص در جهان اسلام خصوصاً، زمینه‌سازی مهم برای توفیق این طرح بودند که در مآل، نتیجه متوقع خود را تا حدود زیادی به بار آورد و از اثرگذاری انقلاب، و اثرپذیری از آن، به میزان وسیعی کاست چنان‌که اکنون دیگر به وضوح می‌توان دید.

اما کاربرد این تبلیغات و استفاده از اهرم اختلافات مذهبی و عقیدتی، محدود به انقلاب و پیشگیری از آن نماند و همان سیاست در طیف وسیع‌تر، این بار برای مهار موج اسلام‌گرایی عام در جهان اسلام پیگیری شد. این سیاست جهانی که اهداف کوتاه‌مدت و درازمدت دارد نه تنها تاکنون به قیمت جان بسیاری از نخبگان شیعی در جهان اسلام تمام شده، بلکه آثاری دیرپا و عمیق برای حال و آینده مکتب تشیع و جایگاه آن در امت واحد اسلامی برجای نهاده است که نتایج ناخوشایند آن در روزگاران آینده که این شجره خبیثه به طور کامل به بار بنشیند روشن‌تر خواهد گردید.

محوری سنگین در این کارزار، چنان‌که گفته شد، به زشت‌نمایی چهره تشیع و پیروان آن اختصاص داشت که نیروهای بسیار در کشورهای اسلامی، از جهان عرب و شبه قاره و جنوب شرقی آسیا تا مجامع فرهنگی و آکادمیک غرب، در این محور به خدمت گرفته شدند. پرچم نبرد در این جبهه از آغاز بر دوش آن گرایش عقیدتی خاص در جهان اسلام بود که

در قالب دفاع از توحید خالص و مبارزه با مظاهر شرک و بدعت، فرصت را برای اعلان جنگی تمام عیار علیه تشیع مغتنم شمرد و این کار را تا این لحظه با شدت و حدّت، هم در درون و هم در بیرون از جهان اسلام ادامه داده است. اما دیگرانی هم بودند که در لباس دفاع از تشیع، تا آنجا که توانستند به زشت‌نمایی چهره تشیع مدد رسانیدند، خواه از راه احیاء افکار غالیانه و خرافی از بقایا و رسوبات عقاید فرقه‌های منحرف قدیم که خود را به جامعه شیعی می‌بستند و خواه در کسوت تجدید برخی سنن و رسوم عامیانه و جاهلانه که مدت‌ها به برکت مبارزات و مجاهدات سلف صالح و بزرگان شریعت، متروک و مهجور بود و با ترویج و تأکید بر اقوال و اعمال تفرقه‌انگیز و دشمن‌تراش. نقش گروه دوم البته به هیچ وجه کمتر از دسته نخست نبوده و نیست و زیان حاصل از احیاء و تجدید واپس‌گرایانه و خرافی آنان که با شوق تمام، زیر دوربین رسانه‌های تبلیغی غرب و ذره‌بین نقد مذهبی و انسان‌شناسانه — از راه ریشه‌یابی و مشابه‌یابی برخی عقاید و شعار در نظام‌های بت‌پرستی و جادوگری گذشته و حال — قرار داده می‌شود از تأثیر تخریبی گروه اول وسیع‌تر و عمیق‌تر، و به دلیل آنکه از درون نظام شیعی می‌آید مؤثرتر و قانع‌کننده‌تر است. اما به هر حال به تعبیر شایع، این دو، دو تیغه یک قیچی هستند و به گونه‌ای عبرت‌آموز، هماهنگ و همگون عمل کرده و می‌کنند.

مجموع این تحرکات و تلاش‌ها، چه زمینه‌سازی شده و چه خودجوش، از یک سو بخش بزرگی از انرژی و توان علمی و عملی جامعه اسلامی را به هدر داد و از سویی دیگر تصویری از تشیع و شیعه در جهان اسلام و محیط‌های آکادمیک به وجود آورد که با آن نسخه متری و معتدل و جذابی که به خصوص در چند دهه اخیر به عنوان نهضت پیشرو و

عقلانی جهان اسلام، پس از دوره‌های متمادی از مقاومت سلف صالح و خردمند در برابر خرافات و مجاهده با مظاهر باورهای عامیانه و دعوت به وحدت و اصلاح، عرضه شده بود تناسب و مشابهتی ندارد اما از وقتی که تلاش دشمنان با تأیید دوستانی همراه شد که می‌اندیشند احیاء آن‌گونه افکار و اعمال، خدمتی به مکتب تشیع است، آشکار بود که این نسخهٔ غالبانهٔ عامیانه، سرانجام به‌عنوان نسخهٔ اصیل تشیع امامی جا خواهد افتاد و آن فداکاری‌ها و مجاهدات در تداوم روزگار به هدر خواهد رفت.

این حقیقت که کلیت نظام تشیع گرد محور شخصیت امیر مؤمنان علی (ع)، و در جانبداری از نظریهٔ احقیّت آن بزرگوار در رهبری جامعهٔ اسلامی پس از پیامبر، شکل گرفت مطلبی نیست که قابل خدشه و انکار باشد. این را نیز می‌دانیم که از همان صدر اول (بنابر برخی نقل‌ها حتی از روزگار زندگی امیر مؤمنان) افراد و گروه‌هایی در جامعه بودند که در مورد آن حضرت نظراتی افراطی داشته و ایشان را تا سرحد الوهیت تقدیس می‌کردند و سپس برخی از آنان چنین اعتقادی را، دست کم در چهارچوب «نزلونا عن الربوبیّة و قولوا فینا ما شئتم» به سایر ائمهٔ اطهار نیز تسری دادند. این حقیقت هم غیرقابل انکار است که در ادوار متقدم، گروه‌ها و شخصیت‌هایی نیز بوده‌اند که با وجود اعتقاد به وجوب اطاعت کامل از امامان، از افراط در تقدیس آنان اجتناب کرده و هوادار اعتدال و تفکر عقلانی در تشیع بودند و با پیروان گرایش پیشین درگیری شدید داشتند.

مصادر و مآخذ قدیم شیعی و غیرشیعی که این واقعیت‌های تاریخی را گزارش کرده‌اند مواد مختلف و متخالفی در مورد تاریخ و طبیعت اولی و

اصلی مکتب تشیع به دست می دهند که در نظر بدوی می تواند به گونه های مختلف تفسیر و تحلیل شود. تفسیری که دشمنان تشیع از دیرباز مطرح می کردند آن را نوعی گرایش باطنی می دانست که با آمیخته ای از باورها و سنت های قدیم در پرستش قدّيسان، از فرء ایزدی ایرانی و تناسخ هندی تا تجلی و حلول مسیحی و نظایر آن، ترکیب شده و نظراتی مشخص در مسائلی مانند تحریف قرآن و سبّ صحابه و طبیعت فوق بشری امامان و طینت و بدا و امثال آن جزء ذاتیات لاینفک آن بود. در سال های دهه شصت، سیل تهاجمی و تبلیغی علیه تشیع که گاه در شکل بحث ها و نقدهای تحقیقی عرضه می شد همین تفسیر را با حداکثر استفاده از مواد قابل استناد برای این مدعا در متون قدیم، مطرح و تشیع را عمدتاً به عنوان گرایشی باطنی و بیرون از چهارچوب شناخته شده اسلام معرفی می کرد. این تفسیر به مرور بر نگرش مجامع آکادمیک غرب نیز اثر نهاده و چهره جدیدی که ثمره تلاش مشترک دشمنان و دوستان بود به تدریج جایگزین نسخه ای می شد که در آن زمان برای چند دهه، از تشیع به مثابه نهضت عقل گرا و فهم مترقی و روزآمد از سنت اسلامی در ذهنیت حوزه های علمی غرب جا افتاده بود.

فکر نگارش این کتاب در سال های پایانی دهه شصت در چنین زمینه به عنوان تلاشی در ارائه یک تحلیل قابل عرضه تر از مکتب تشیع در مجامع علمی شکل گرفت. در تصویری که این کتاب ارائه می داد هسته اصلی تشیع، اعتقاد به مرجعیت علمی اهل بیت پیامبر در معارف اسلامی (براساس حدیث ثقلین و نصوص دیگر) بود که البته با اعتقاد مستحکم به احقیّت امیر مؤمنان و فرزندان او در رهبری جامعه همراه بوده ولی با تقدیس افراطی و باورها و سنت های پیش از اسلام، مناسبتی نداشته

است. این اثر، سر آن داشت که با بررسی مواد موجود در مصادر قدیم اسلامی و دسته‌بندی و مقایسه آن مواد با یکدیگر و با شواهد تاریخی خارجی، روند تکاملی فکر شیعی را در چهارچوب تعالیم و حرکت تاریخی مکتب اسلام پیگیری کند. اما به‌خاطر خاستگاه فرهنگی خود، ناچار بود که اصول موضوعه و ذهنیت‌ها در حوزه‌های اسلام‌شناسی غربی را در نظر داشته باشد تا بتواند در آن مجامع، توفیق و قبول یافته و در تبیین «اسلامیت» سنت تشیع امامی اثرگذار باشد و از سوی دیگر ناگزیر باید برخی از مفاهیم بحث‌انگیز را که ادبیات ضد شیعه زمان، قابل نقد یافته و مطرح می‌نمود مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌داد.

اصل انگلیسی کتاب بدین‌گونه بیست سالی پیش از این، برای حال و هوایی دیگر و در پاسخ به نیازی در شرایط زمانی و مکانی و فرهنگی خاص تدوین شده بود. در آغاز براین باور بودم که به‌خاطر همین مسائل جنبی مطرح شده در کتاب، برگردان فارسی آن سودمند نیست چه برخی از مباحث زمینه‌ساز تدوین آن در جوامع ما مطرح نبود و تحریک ساکن، موجبی نداشت. حتی وقتی کتاب به هر صورت در امریکا ترجمه شد خوشدل بودم که در ایران جز چند نسخه بسیار محدود، چیزی از آن در دسترس قرار نگیرد. اما دواعی بر پخش بیشتر آن متوفّر بود و به مرور زمان، همان چند نسخه با تکثیر زیراکسی در سطحی گسترده‌تر انتشار یافت. آن مباحث مطرح در بیرون نیز اندک‌اندک طی بیست سال گذشته از راه ترجمه برخی مقالات و نوشته‌ها و تبادل آراء و انظار به مجامع خودی راه یافت. برسرهم، اکنون پس از گذشت سال‌ها به نظر می‌رسد که دیگر آن ملاحظات پیشین، زمینه‌ای ندارد. گذشته از آن که اگر فی‌الواقع احياناً ضعیفی در نحوه بیان یا استدلال، در برخی نکات فرعی از باورها و

کارهایی که به هر حال منتسب به مکتب مقدس شیعی است وجود داشته باشد چه بهتر که صاحبان نظر بر تلقی دیگران از آن آگاه شده و همچون سلف صالح به سد خلل و رفع ابهام در آن موارد همت گمارند.

می دانیم که منابع تاریخی اسلامی معمولاً تنها به نقل حکایات و منقولات گزارشگران پرداخته و نگارندگان آن با روش نقد گزارش‌ها آشنایی درست نداشته و یا به هر دلیل به چنین کاری نپرداخته‌اند و هر جا که با روش‌های غیر علمی و ساده‌اندیشانه اهل حدیث در صدد چنین کاری برآمده و به انتخاب مسموعات و مرویات خود دست زده‌اند معمولاً در تشخیص صحیح از سقیم و سره از ناسره به خطا رفته‌اند. لاجرم ترسیم نموداری درست از آنچه در زمان‌های دور اتفاق افتاده بود در آشفته‌بازار مرویات این کتاب‌ها کاری آسان نیست. حداکثر کاری که یک پژوهشگر می‌تواند در این مورد انجام دهد پیش‌نهادن طرحی است برای دسته‌بندی مواد موجود، به امید روشن‌ساختن یک «پازل» تاریخی از راه یافتن قطعات گمشده آن. این تمام کاری است که این دفتر در صدد انجام آن بوده است با این امید که اگر صاحب‌نظران چیزی را در این میان شایسته تحقیق یافتند به بررسی بیشتر برخیزند و اگر خطایی دیدند به نقد آن همت گمارند.

نقد درست، بنیاد حیات و دستمایه نشاط و شرط ضروری برای بالیدن فکر و اندیشه است. فرهنگ‌های زنده و پیشرفته دنیا به نقد درست، عشق می‌ورزند. در محیط‌های علمی امروز تحقیری برای یک اثر بالاتر از آن نیست که کسی پروای نقد و تبیین خطاهای احتمالی آن را نداشته و به تعبیر دیگر آن را شایسته اعتنا و بررسی نداند. طبعاً هر پژوهشگری خود

در گذشت زمان، بسیاری از نظرات خویش را تعدیل می‌کند. صاحب اندیشه‌ای که در سراسر زندگی بر یک نظر مانده و تغییر فکری برای او حاصل نشده باشد اگر نابغه نباشد غالب آن است که اهل تحقیق و تأمل نیست. خنده‌آور آن‌که سالیانی است که کسی در غرب بر هر نوشته‌ی من ناچیز ایراد می‌گیرد که فلان نظرم در آن نوشته با گفته‌ام در کتابی که بیست و پنج سال پیش چاپ کرده بودم مخالف است، یا آن سخن را باید در چهارچوب همان گفته‌ی قدیم فهمید، یا فریاد برمی‌دارد که ایها الناس ببینید که این آدم حرف پیشین خود را عوض کرده است. منی که در خوشبینانه‌ترین توصیف، آدمی بسیار متوسطم و هرگز دعوی حل‌نهایی هیچ معضل و اصابه‌ای به واقع نداشته‌ام چگونه می‌تواند نظرم غیرقابل تغییر و سخنم فصل الخطاب و لایخلف و لایتخلف باشد؟

البته در این جا چند نکته ظریف هست که نباید از آن غفلت کرد. یکی آن‌که تحلیل و نظر را باید با تحلیل و نظر درست علمی نقد کرد، نه با نقل قول یا با استناد به مآلوفات ذهنی. تا آنجا که به تاریخ و مسائل دوران ائمه اطهار مرتبط می‌شود همه کسانی که پس از دوران حضور آن بزرگواران تا روزگار حاضر در جامعه تشیع زندگی کرده‌اند از نظر منابع اطلاع و امکانات فحص و حق اظهار نظر، بیش و کم در وضعیت مشابهی بوده و هستند. شاید با این اختلاف که اهل عصر ما بر بسیاری منابع قدیم دسترسی دارند که قدما گاه حتی نام آن را هم نشنیده بودند. محدثان شیعه نیز در عصر غیبت صغری و قرن پس از آن، ظاهراً آنچه ارزش نقل داشته است، حتی در متعارضات و متناقضات، در جوامع حدیثی خود جمع‌آوری و تدوین کرده‌اند. در یکی دو منبع مشهور گمشته نیز اگر فی الواقع نقل و روایتی بود که شق القمر می‌کرد لامحاله شیخ الطایفه در آثار خود نقل

فرموده بود. از سوی دیگر، از روزگار غیبت صغری تا اواخر قرن چهارم، اختلاف نظر و درگیری در جامعه شیعه، به خصوص میان دو مکتب فکری کوفه و قم، پاره‌ای از اهمّ اصول عقیدتی شیعه را در بوتۀ ابهام و اجمال شدید نهاده بود تا سرانجام، عمدتاً به برکت نبوغ علمی شیخ مفید — اعلی الله درجه — و استدلالات و تحلیلات کلامی او، سر و سامان گرفت (هرچند حتی در مکتب فکری او نیز هنوز مسائلی مانند «ثم جعلت اجر محمد صلی الله علیه و آله مودّتهم فی کتابک» یا روایت «ما منّا الاّ مقتول او مسموم» جا نیافتاده و وی با ایده‌اول در تصحیح الاعتقاد خود: ۶۸، چاپ تبریز، و با ایده‌دوم در همان کتاب: ۶۳ صریحاً و شدیداً مخالفت می‌کند). این که کسی تصوّر کند بزرگان شیعه در قرن چهارم به خاطر نزدیک تر بودن به عصر حضور، آگاهی دست‌اول تری از مسائل داشته‌اند اندیشه‌ای به غایت نادرست است. پس این که یک نظریه معاصر صرفاً به این دلیل رد شود که فی‌المثل با گفته شیخ مفید یا بزرگان دیگر شیعه در آن ادوار نمی‌خواند یا با سخن نجاشی در مسأله‌ای که سه قرن بر زمان او مقدم است مخالفت دارد نقد علمی نیست، چه رسد به آن که سخنی را به خاطر مخالفت با گفته مرحوم شیخ آقابزرگ در ذریعه و امثال آن از درجه اعتبار ساقط دانند.

دیگر آن که محدثان و روات اخبار در عصرهای نخستین، همه گونه منقولات را در مجامیع خود آورده و کمتر فرقی میان اصیل و دخیل نهاده‌اند. این مسأله همواره از اهمّ مشکلات طالبین و موجب سردرگمی و سرگستگی پژوهندگان بوده است. آشنایی و ذوقی که پژوهنده با استعداد در اثر تجربه و توغل و ممارست و مداومت در متون قدیم می‌یابد، کار او را در تمییز زبان و تشخیص وضع آن متون آسان تر می‌کند. این آشنایی را

در حد خود باید نوعی ذوق التفقه متون قدیم خواند، چیزی از قبیل توانایی محدثان معاصر ائمه طاهرین در تمیز میان پاسخ جدی و اعطای از جراب نوره، از راه آشنایی با زبان آن بزرگواران یا تشخیص مناسبات حکم و موضوع، به خاطر مداومت و حضور طولانی در این صحنه. فهم و استنباط مراد متون و حدس صورت اصلی یک کلمه یا عبارت، و کشف اعتبار یا عدم اعتبار یک نقل یا یک کتاب، و ظرایف علم حدیث و رجال، چیزهایی نیست که با اجرای اصل عدم ازلی و استصحاب تأخر حادث، یا به مدد مباحث کلی قسم ثالث و صور علم اجمالی و امثال آن، بتوان در آن راه به جایی برد. ربط این گونه مقولات دانش عزیز اصول فقه با مشکلات فهم متون قدیم و یافتن راه در ظلمات جعل و تزویر و سنگلاخ تصحیف و تحریف، در حد ارتباط احکام ادغام و غنّه و قُلُقُلّه مضغیه و سایر قواعد فنّ تجوید است با استنباط احکام فرعیه از ادله تفصیلیه.

سوم آن که صحنه بحث و نظر در مباحث علمی و تحقیقی، جای مناسبی برای تندزبانی و اهانت و دشنام و اتهام نیست. اگر گوش شنوایی برای توصیه پروردگار به جدال به احسن نداریم باری از سخن سعدی غفلت نکنیم که سنت جاهلان است که چون به حجت از خصم فرو مانند سلسله دشمنی بجنبانند. در مقام اعتقاد و ایمان که برای اهل نظر، مبتنی بر براهین قاطع و برای عامه مؤمنان، مستظهر به یقین حاصل از نوعی تجربه ملموس دینی از راه شهود مستمر آیات و برکات و مشاهده عینی تجلیات الهی — ولو در مرتبه ای بسیط و ابتدایی — است، بحث هایی که غایت آن اجتهادی تاریخی یا تشکیکی در صحت یک روایت یا اعتبار یک کتاب است چه زیان به آن بنیان رفیع و چه جای تضلیل و تکفیر دارد؟ چنان عکس العمل ها در مقامی چنین، از همه زشت و ناپسند است و از

دانش پژوهان و فرهیختگان بسی زشت تر و ناپسندتر.

اکنون که سخن از زشتی تضلیل و تکفیر در مباحث نظری به میان آمد دوست دارم که این مقدمه کوتاه را با سطری چند پیرامون همین پدیده نامیمون به پایان برم که امروز از آن به عدم تحمل اندیشه و سخن مخالف تعبیر می کنند و مع الاسف در مجامع و جوامع ما به صورت روش رایج درآمده است، آن هم در دنیایی که اصل حرمت آزادی فکرو نظر از محترم ترین و مقدس ترین اصول تمدن و ارزش های والای انسانی شمرده می شود.

سنت شیعی مفتخر است که برخلاف برخی مکاتب دیگر، همواره حق آزادی نظر را برای همه واجدان صلاحیت پذیرفته و باب اجتهاد را در مسائل دین، بازنگه داشته است. این اصل اگر جدی گرفته می شد سنت مذهبی ما مترقی ترین و پویا ترین فرهنگ اعتقادی و حقوقی جهان بود. تأسف بسیار باید داشت که علی رغم وجود آن اساس نظری مترقی، محدوده مجاز نوآوری در سنت علمی ما در عمل و واقع، چندان پهناور نبوده است.

سی و پنج سال پیش، استاد مرتضی مطهری — رحمه الله علیه — در محفلی از اصحاب در قم، در سخن از قید و بندها که رعایت حال عوام بر دست و پای بزرگان دین نهاده است نمونه ای جالب ذکر فرمود: شیخ عباسعلی اسلامی واعظ، بنیانگذار جامعه تعلیمات اسلامی، که از فعالان طراز اول مذهبی دهه سی بود، گویا در مراجعت از سفری به خارج، به مرحوم آیت الله بروجرودی مراجعه و با ایشان در میان نهاده بود که فتوای عدم طهارت اهل کتاب، موجب عسر و حرج مسلمانان در خارج کشور شده و شایسته

است در آن نظر، تعدیلی صورت پذیرد. ایشان در جواب، نخست به مطابقت گفته بود که مگر خیالی برای ما در سر داری؟ آن گاه توضیح داده بود که وقتی پس از اتمام تحصیل از نجف به بروجرد بازگشت در آن شهر، روحانی دانشمندی را یافت که تبهر و دقت نظری شایان داشت اما متروک و منزوی بود و کسی بدو حرمت نمی نهاد. علت آن بود که وی فتوا به طهارت اهل کتاب داده و با این کار، خود را از چشم مردمان انداخته بود. این خود درسی برای مجتهد جوان تازه از نجف بازگشته می بود که یک رهبر مذهبی تا چه پایه باید به ذهنیت و عواطف جامعه، اهمیت داده و ظرافت های رابطه متقابل مردم را با رهبران خود در نظر داشته باشد. ایشان سپس فتوای سلف خود، آیت الله سید ابوالحسن اصفهانی را، که هوادار طهارت اهل کتاب بود، به مخاطب خویش یادآوری نموده بود.

چندسالی پیش از آن که این داستان را از مرحوم مطهری بشنوم، در اواسط دهه چهل، خود در عتبات عالیات شاهد عکس العمل ها در برابر فتوای مرحوم آیت الله سید محسن حکیم، زعیم بی منازع شیعه در عراق، به حرمت قه زنی بودم و بعدها از برخی تندزبانی ها و بی حرمتی ها در مورد فتوای دیگر ایشان در همین مسأله طهارت اهل کتاب داستان ها شنیدم. اما همیشه هم نمی توان و نباید تنها عوام را به خاطر این چنین عکس العمل ها سرزنش کرد. ملاً حبیب الله کاشانی در کتاب لباب الالقب: ۱۱۶ ذیل سرگذشت ملاً عبدالحق یزدی، از معاصران خود، دارد که گروهی از علمای عصر او را تکفیر کردند از جمله به خاطر آن که فتوا به طهارت اهل ذمه داده بود.

روزگاری شیخ بهایی، دانشمند نامور آغاز قرن یازدهم هجری، گفته بود که اگر کسی در راه تحرّی حقیقت بذل جهد کند و در تشخیص آن به

خطا افتاده و دینی جز اسلام برگزیند چنین شخصی نزد پروردگار مسئول و معاقب نیست و با وجود اعتقاد نادرست خود در آتش دوزخ معذب و محلّد نخواهد بود (خیراتیة آقا محمدعلی کرمانشاهی ۳۹۹:۲، به نقل از رسالۀ ریاض الجنان عبدالله بن صالح ساهیجی)، یادآور سخن غزالی در فیصل التفرقه که آن دسته از یهودیان و مسیحیان را که نه از سر عناد بل به سوء تشخیص یا عدم دریافت پیام اصلی اسلام به شکل صحیح، بدان ایمان نیاورند ناجی می‌داند. اگر چنین است چرا در مکتب تشیع که قرن‌ها پرچمدار آزادی اجتهاد بوده و خود همواره آزادفکری را جزء امتیازات اصلی آن مکتب در برابر دیگران که قائل به انسداد باب اجتهادند به شمار آورده‌ایم، فقهای صاحب نظر حتی در مسأله‌ای فرعی نتوانند نظر خود را آزادانه و آشکارا بیان کنند؟ آن هم در مسأله‌ای مانند طهارت پیروان ادیان دیگر که در گذشته بر آن زبانی مترتب نبود و امروز که دست کم به صورت نظری، روزگار احترام به حرمت انسان است ما را به عنوان تنها مذهب زنده و شناخته‌شده جهان که قائل به نجاست انسان دگراندیش است به جهانیان معرفی نمی‌نمود.

بررسی مآخذ تاریخی و سرگذشت‌نامه‌ها و متون فقهی نمونه‌هایی بسیار از این دست، به دست می‌دهد. گاه مستند تضلیل و تکفیرها به اندازه‌ای پیش پا افتاده و کم‌ارزش است که انسان از سختی و درشتی عکس‌العمل‌ها متعجب می‌شود. از قصص‌العلمای تنکابنی به خاطر دارم که حجة الاسلام شفتی، فقیه میانه قرن سیزدهم اصفهان، ملا محمد تقی نوری پدر محدّث نوری نگارنده مستدرک الوسائل را، که فاضلی صاحب اثر و در حد یک عالم محترم محلی در حوزه خدمت و مقرر ارشاد و تبلیغ خود مورد تکریم و احترام مسلمانان بود، صرفاً به خاطر آن که استعمال

دخانیات را مفطر روزه نمی دانست و شخصاً به اجتناب از آن در ماه رمضان پایبند نبود تفسیق نمود. یا در جایی دیگر دیدم که در دوره رضاخانی عالمی در تویسرکان به خاطر آن که گوشت خرگوش را حلال دانسته بود از سوی همکاران خود و مردم به انحراف از شرع متهم و طرد شد. اگر آزادی اجتهاد، حتی مسائل بسیار فرعی اختلاف پذیر از این دست را شامل نباشد عملاً فرق مهمی میان نظر شیعی و غیر شیعی در افتتاح یا انسداد باب اجتهاد باقی نخواهد ماند.

اما وضع و حال آزادی اندیشه و بیان در جامعه شیعی همواره بر این منوال نبوده است. روزگاری بود که دانشمندان از بیان نظرات غیر سنتی و ارائه تحلیلات و به کار بردن تعبیرات غیر معهود، هراسی نداشتند و ناگزیر از پیروی ذهنیت عامه و صحنه نهادن بر هرچه آنان پسندیدند نبودند. آنان خود را پیشوای مردم می دیدند و نه پیرو ایشان. اگر بزرگی چون محقق حلی در مقدمه کتاب معتبر: ۴ از حجیت فتوای ائمه سخن می گفت، یا فاضل مقداد در نضد القواعد الفقهیه: ۲۶۹ فتاوای ائمه اطهار را مشحون به تقیه می خواند، کسی به خود مجال بی حرمتی به آنان را به خاطر یک تعبیر غیر معهود (بلکه غیر مألوف نه غیر معهود، چه در کافی ۷: ۳۳۰ و ۳۶۳ هم در نقل متن رساله دیات ظریف بن ناصح دارد که: «افتنی امیر المؤمنین علیه السلام فکتب الناس فتیاه») نمی داد. یا اگر فقیه بلند قدری چون میرزای قزوینی در خطبه تقریباً تمامی رسائل متکثره عربی خود (که نگارنده روضات الجنات، شمار آن را پیرامون یک هزار رساله می داند و من خود نسخ اصل بسیاری از آنها را در چند مجموعه در اختیار نواده دختری آن بزرگ، مرحوم حاج سید حسن سیدی، در قم دیدم) به درود فرستادن بر خاندان پیامبر و اصحاب او، گاه به صورت «و علی آله و صحبه خیر صحب و آل»، التزام مؤکد داشت کسی او را به خاطر این رویه، متهم به

مخالفت با روش عملی مرسوم میان شیعیان نمی نمود، چه آن روش باید از سیره این بزرگان الهام می گرفت و نه برعکس، و لازمه منطقی اصل شیعی آزادی نظر و اجتهاد، بالضروره آن است که دست کم چنین بزرگان در پیروی و انتخاب آن چه خود آن را صواب و صلاح می دانستند مجاز و محق و مختار باشند.

مبانی اصولی مکتب تشیع در آزادی افراد صاحب صلاحیت در نظر و بیان به کنار، برای تداوم شکوفایی علمی و بقای حیات فرهنگی یک مکتب، چاره ای جز این نیست که حق دانشمندان و نخبگان علمی در نوآوری و نواندیشی محترم شناخته شده و از اهانت و هتک حرمت آنان در مواردی که نظر یا تعبیری غیر مألوف در پیش گیرند اجتناب گردد.



در مصادر حدیثی دو توصیف متفاوت از رهبران مذهبی جامعه اسلامی روایت شده است. یکی حدیث مشهوری که به نقل از پیامبر اکرم (ص) در مقدمه صحیح مسلم و بسیاری از مآخذ دیگر حدیث اهل سنت، و در مآخذ شیعی در رجال کثی (و با ارجاع به اظهر مصادیق آن، ائمه اطهار، در تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) و بصائر صفار و کمال الدین صدوق) آمده که «يحمل هذا العلم من كل خلف عدول ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين». حدیث دیگر از امیر مؤمنان (ع) به روایت امام زین العابدین (ع) در کامل ابن عدی: ۱۵۴۳ و میزان الاعتدال ذهبی ۲: ۴۱۷ (و با متن و سندی متفاوت در جامع شعب الایمان بیهقی ۳: ۳۱۹) می گوید: «يوشك ان يأتي على الناس زمان لا يبقی من الاسلام الا اسمه ولا من القرآن الا رسمه، مساجدهم عامرة و هي خراب من الهدى، فقهاؤهم شرّ من تحت اديم السماء، من عندهم خرجت الفتنة و فيهم تعود».

در این دو حدیث همچنان که می بینیم، در واقع سخن از دو گونه زمانه

و جامعه است: زمانه و جامعه‌ای که پیرو ارشاد و دانش رهبران دینی و نخبگان صاحب صلاحیت خود است و تعلیمات مذهبی خویش را از آنان فرامی‌گیرد، و زمانه و جامعه‌ای که خودسر و خودفرمان است و رهبران و نخبگان خود را نیز به دنبال خویش به تباهی می‌کشاند. اگر نخبگان علمی جامعه شیعی در بیان نظر خود آزادی نداشته و جامعه مذهبی نخواهد و نتواند داوری، نوآوری یا مصلحت‌اندیشی آنان را تحمل کند چنین جامعه‌ای سرانجام به کجا خواهد رسید؟ اگر صاحب نظران دلسوز و صاحب صلاحیت، و از همه بالاتر فقهای عالی مقام که در طول تاریخ ملاذ و پناه شیعیان و احقّ من یتبع و تا جایی که ما براساس عوامل ظاهری می‌بینیم رهبری آنان، بزرگ‌ترین عامل تداوم جامعه شیعی بوده است، نتوانند در برابر ذهنیت‌های مألوف عامه چیزی بگویند (حتی در مسائل فرعی دست هشتم که گاه، خود در طول عمر نه‌چندان دراز خویش، شاهد مراحل آغازین و نضج‌گیری‌های بعدی آن بوده، و دیده‌ایم که چگونه امری مبتدع، و گاه مستنکر، به گونه اصلی از مسلمات تغییر چهره می‌دهد) آیا از چنین جامعه‌ای می‌توان امید صلاح و فلاح داشت؟

واپسین سخن در آخرین سطر از این یادداشت، تأکیدی مجدد و مکرّر بر این نکته است که آنچه در این دفتر آمده تاریخ فکر است نه تجزیه و تحلیل مبانی عقیدتی یا نقد و بررسی باورهای مذهبی. این که چگونه جامعه بر حقایق آگاه، و واقعیت‌ها در تضارب آراء و مباحثات فکری و کلامی آشکار می‌شود ربطی به حقانیت آن معتقدات و مبانی ندارد. این دو، مقولاتی کاملاً جدای از یکدیگرند. سنت الهی همچنان که در امور عینی بر تحقق تدریجی امور از راه‌ها و مجاری طبیعی است، در مسائل نظری نیز نوعاً بر آن است که حقایق به مرور و در تداوم ایّام آشکار شود

و مردمان در چهارچوب آزادی و اختیار بشری و به نیروی اندیشه و تفکر و تجارب خویش بر آن آگاه گردند. و گرنه برای خداوند بسیار ساده بود که از روز نخست با نشان دادن معجزات و از طرق غیرعادی، اذهان آدمیان را در همه مسائل عقیدتی، مقهور و مجبور به ایمان کند. پس هیچ دور نیست که در آینده، همچنان که در مورد آیات قرآن نیز منصوص و مصرّح است، باز ابعاد بیشتری از حقائق مربوط به امامت بر جامعه بشری مکشوف گردد. اما برای روزگار و نسل ما، میراث علمی و عقیدتی مکتب اهل بیت به آن صورت که به دست ما رسیده و جزء جزء آن مستند به براهین عقلی، نصّ قرآن، حدیث متواتر یا صحیح غیرقابل تشکیک است حجّت و مقدّس است، و تشیّع همان خطّ میانه است که جمهور شیعه امامیه اثنی عشریه در طول تاریخ پرافتخار خود، پیرو و پرچمدار و نگاهبان آن بوده‌اند و لاغیر. از آن میان، اساس وجوب استمرار امامت تا پایان جهان و حضور دائمی امام در عالم وجود، که از پایه‌های اصلی عقیدتی تشیّع امامی است، در جای خود با براهین تحلیلی و کلامی متقن اثبات شده و در حقانیت آن جای هیچ تأمل نیست.^۱ عهده‌داران آن مقام

۱. برای آن که ارجاع به کلیّات نداده باشیم یک استدلال متین از آن جمله را به عنوان نمونه در اینجا نقل می‌کنم: استاد آیت‌الله مرتضی حائری - طاب ثراه - آیات آغاز سورۀ بقره را در داستان آفرینش آدم، برهان مستحکمی بر لزوم استمرار سلسله انبیا و اوصیاء آنان تا پایان جهان می‌داند. در آن داستان، فرشتگان بر تصمیم خداوند به آفرینش آدم به عنوان جانشین وی در زمین ایراد می‌گیرند که این مخلوق جدید، بالقوه خونریز و فسادانگیز تواند بود. خداوند در پاسخ بدانان نشان می‌دهد که آدم توانایی آگاه‌شدن بر حقایق عالم وجود را دارا، و بدین اعتبار و عنایت، لایق جانشینی خدا بوده و خلقت او در برابر تمامی مشکلات و مفاسدی که حضور نوع انسانی بر کره زمین به بار خواهد آورد قرین رجحان و مصلحت است. استاد می‌فرمود که اگر حتی برای یک لحظه، نوع انسان بر کره زمین وجود داشته اما جانشین خدا، در صورت فردی از آن نوع که بر حقایق عالم وجود آگاه است، در میان آنان حضور نداشته باشد ایراد فرشتگان به خداوند وارد خواهد شد.

در هر دوره، همواره با نصّ و نصب عهده‌دار پیشین تعیین و به جامعه معرفی شده‌اند. این نصّ و نصب پس از امیر مؤمنان (ع) در مورد هیچ امامی قوی‌تر و روشن‌تر از حضرت عسکری (ع) نبود که عهده‌دار پیشین مقام امامت، ایشان را علناً در مجلس عام و علی رؤس الاشهاد به جانشینی خود نصب فرمود. درواقع پس از روز غدیر، این تنها موردی بود که امام زنده به دلیل اهمیت امر، بدون رعایت تقیّه جانشین خود را رسماً و علناً نصب و در میان جمعیتی که برای تسلیت درگذشت فرزند ارشد امام به محضر ایشان آمده و تمامی زوایای بیت رفیع امامت را پر کرده بودند صریحاً اعلام می‌داشت. تردید در نصّ و نصب امام عسکری — صلوات الله علیه — تردید در اساس نصّ و وصیت است که تشیع امامی بر آن اساس بنیاد شده است. مصداق اصل اصیل لزوم استمرار امامت تا پایان جهان در روزگار ما، وجود مقدّس حضرت بقیّه الله — ارواح العالمین فداه — است. استادم — طاب ثراه — معتقد بود که تمامی معتقدان به آن وجود مقدّس هریک به فراخور حال و استعداد، در مراحل دشوار از زندگی، دست پرمهر و عطوفت آن بزرگوار را در کنار خود احساس کرده و حضور ولینعمت و مولای کریم خود را با تمام وجود، در مرتبه‌ای بلند از تجلّی و شهود، به تجربه عینی دریافته‌اند. من ناچیز نیز از این کلیّت مستثنی نبوده‌ام و خود را کمترین بنده درگاه، و خاک راه، و خدمتگزاری ناچیز در آستان رفیع آن مولای بزرگوار می‌دانم.

نوروز ۱۳۸۶

سیّدحسین مدرّسی طباطبائی

پیشگفتار

درگیری در چند جبهه: تشیع در نبردی سرنوشت‌ساز

سال‌های ۲۶۰-۳۲۹ هجری که در میان شیعیان با نام دوره غیبت صغری شناخته می‌شود بدون تردید سخت‌ترین و بحرانی‌ترین دوره در تاریخ تشیع امامی بود. ماجرا چنین آغاز شد که امام یازدهم شیعیان، حضرت عسکری (ع) در سال ۲۶۰ درگذشت بدون آن‌که جانشین ایشان برای توده مردم شناخته و مشهود باشد و در نتیجه جامعه شیعه، به خصوص در عراق، ناگهان خود را با اختلافات و تشتت گروهی بزرگی مواجه یافت. این به نوبه خود موجب و سرآغاز درگیری‌های درون‌گروهی، تغییر مذهب بسیاری از پیروان مکتب تشیع امامی و پیدایش فرقه‌های منحرف متعدد در میان شیعیان شد. این وضعیت، گروه‌های دیگر مانند معتزله و زیدیه را نیز تشویق کرد که با شدت بیشتر به مبانی سنتی عقیده تشیع که اکنون از همیشه آسیب‌پذیرتر و بی‌دفاع‌تر به نظر می‌رسید حمله کرده و آن را مورد انتقاد قرار دهند. استمرار اختلافات داخلی و تفرقه‌های درون‌گروهی در میان خود جامعه شیعی بر سر برخی مسائل

زیربنایی عقیدتی (مانند اعتبار یا عدم اعتبار عقل و استدلال برهانی در شریعت، و طبیعت مقام امامت، و حدود علم و قدرت امام) تنها به پیچیده تر شدن آن وضعیت بحرانی کمک می کرد. علاوه بر همه اینها، فشارهای سیاسی و سرکوبی بی رحمانه که اندکی بیش از یک دهه پیش در روزگار متوکل عباسی (۲۳۲-۲۴۷ هجری) به اوج خود رسیده و پس از آن هم تا اواخر دوره غیبت صغری کم و بیش ادامه داشت بر تشنج موجود می افزود. نیاز به بازسازی برخی از استدلالات و تحلیل های بنیادی مکتب مانند فلسفه احتیاج دائمی جامعه بشریت به امام اکنون از همه وقت بیشتر و ضروری تر می نمود.^۱

متکلمان شیعه در آن دوره، بدین ترتیب دو وظیفه دشوار دفاع از مکتب تشیع در برابر حملات دشمنان، و عرضه تفسیر نو و تحلیلات جدید از مبانی بنیادی آن را (به نوعی که با شرایط و مقتضیات جدید وفق دهد) باید همزمان انجام می دادند. در این دوره که نزدیک یک قرن به طول انجامید به تدریج مکتب مقدس تشیع به گونه ای که بعداً با تحلیلات و نقطه نظرات استوار و مستحکم خاص خود به نام تشیع دوازده امامی خوانده شد تکامل یافت. کتاب حاضر تلاش کوچکی است برای روشن ساختن برخی جنبه های این فرایند تکاملی و نقش متکلمان شیعی دوره غیبت صغری در تحکیم و تکمیل مبانی اعتقادی شیعه.

۱. به عنوان مثال چنان که از احادیث شیعه و متون مختلف کلامی برمی آید در قرن های اول، شیعیان برابر اهل سنت برای اثبات ضرورت تداوم امامت پس از درگذشت پیامبر (ص) بر این استدلال تکیه می کردند که جامعه بشریت در هر دوره محتاج به یک مرجع زنده و قابل دسترسی برای تشخیص صحیح از سقیم و حق از باطل است و با ختم نبوت، این مهم جز از راه نصب ائمه و اوصیاء پیامبر ممکن نیست. این تحلیل و استدلال اکنون با پیش آمدن وضع جدید و عدم حضور امام در صحنه ظاهری اجتماع، به ناچار باید تجدید ساختمان می شد و استدلالات تازه تر جایگزین آن می گردید.

بخش اول

حقوق و مسئولیت‌ها

تکامل مفهوم امامت در بُعد سیاسی و اجتماعی

موضوع دوستی خاندان پیامبر(ص) پدیده‌ای قدیم است و به روزگار خود آن حضرت بازمی‌گردد. در میان اصحاب و یاران آن حضرت کسانی بودند که به خاندان او مهر می‌ورزیدند. براساس روایات تاریخی، پس از درگذشت پیامبر(ص) که موضوع جانشینی ایشان مورد اختلاف نظر قرار گرفت همین افراد از صحابه، براساس نصّ و دستور صریح آن حضرت، از احقیّت خاندان طهارت که نماینده و سردهسته آنان علی بن ابی طالب (ابن عمّ و همسر دختر محبوب پیامبر، فاطمه زهرا) بود سخن گفته و از آن امام بزرگوار به عنوان شایسته‌ترین نامزد خلافت جانبداری کردند. هرچند این نظریه و نظریه انصار که تقسیم خلافت را میان مهاجرین و انصار پیشنهاد می‌کرد مآلاً طرفی نبست و قریش، قبیله پرنفوذی که پیامبر نیز بدان وابسته بود، سرانجام توانستند یکی از معمرین و مقدّمین خود را از یک سلسله دیگر به عنوان خلافت بر مسند قدرت و ریاست بنشانند. امام علی(ع) عاقبة الامر در مقام استحقاقی خود قرار

گرفت اما پس از ۲۵ سال، آن هم تنها برای مدتی کمتر از ۵ سال. آن حضرت در سال ۴۰ هجری به شهادت رسید. با شهادت او و عدم توفیق خلافت کوتاه مدت فرزندش امام حسن مجتبی (ع)، زعامت و قدرت سیاسی از خاندان پیامبر به دودمان اموی که تا سال های واپسین زندگی پیامبر از سرسخت ترین دشمنان آن حضرت بودند منتقل شد.

تجمع و حلقه طرفدارانی که به خصوص از روزگار عثمان گرد امام علی (ع) جمع شده بودند در طول سال های خلافت کوتاه مدت و بسیار پارسایانه او گسترش فراوان یافت. در دوره خلافت معاویه (سال های ۴۱-۶۰ هجری) گروه پیروان علی (ع) به صورت یک جمعیت مشخص در اجتماع اسلامی شناخته و ممتاز بودند که به سختی وسیله حکومت مورد تعقیب و تهدید و آزار قرار می گرفتند. این گروه در طی رویدادهای بعدی آن دوره از تاریخ اسلام مانند قیام و شهادت امام حسین (ع) در سال ۶۱، نهضت توأبیین در سال های ۶۴-۶۵، و قیام مختار ثقفی در کوفه در سال های ۶۶-۶۷ به شکل یک جمعیت فعال ضد دولتی که طرفدار حقوق اهل بیت به عنوان رهبران قانونی جامعه اسلامی بود متحول و ممتاز گردید^۱ و سرانجام به عنوان یکی از دو مذهب اصلی در دین اسلام شناخته شد.

جنبش تشیع، با این همه، تا پایان قرن اول هجری جز در گرایش یادشده در بالا که نوعی گرایش سیاسی ضد نظام موجود دانسته می شد راه خود را از سواد اعظم جامعه مسلمان جدا نکرده بود. اما به مرور از اوایل قرن دوم که مکاتب حقوقی و فقهی اسلامی روبه شکل گرفتن نهاد

۱. درباره شکل تشیع در این دوره در مصادر اولیه اسلامی نگاه کنید به نامه هشام بن عبدالملک به والی خود در کوفه در تاریخ طبری ۱۶۹:۷، و رساله حسن بن محمد ابن حنفیه در باب ارجاء: ۲۴.

مکتب تشیع هم به تدریج به صورت یک مکتب حقوقی مشخص و متمایز درآمد که بیشتر اعضای آن از تعالیم و نظرات فقهی دانشمندترین فرد خاندان پیامبر در آن زمان، امام محمد باقر (ع) پیروی می‌کردند.^۱ طولی نکشید که با شدت گرفتن بحث‌های کلامی در جامعه اسلامی و پیدایش مکاتب مختلف کلامی، مکتب تشیع هم ناچار از اتخاذ مواضع خاص در مباحث مختلف کلامی شد که در این باب نیز عمدتاً پیروی از مواضع امام باقر (ع) و فرزند او امام جعفر صادق (ع) می‌نمود. نتیجتاً وقتی انقلاب عباسی در سال ۱۳۲ بساط یک قرن حکومت اموی را درهم نوردید تشیع به صورت یک نظام کامل و مستقل سیاسی، فقهی و کلامی در صحنه جامعه اسلامی حضور غیرقابل انکار یافته بود.



پس از شهادت امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب، دو فرزند او از فاطمه زهرا — امام حسن و امام حسین — مرکز و محور بی‌منازع عواطف و پیروی هواداران خاندان عصمت و طهارت که خلافت را حق الهی آنان می‌دانستند بودند. پس از درگذشت آن دو امام، فرزند امام حسین: زین العابدین علی بن الحسین (ع) در نظر اکثریت جامعه اسلامی به عنوان رئیس و بزرگ خاندان پیامبر شناخته می‌شد. تنها فرقه انحرافی و افراطی

۱. در این باره به خصوص نگاه کنید به حدیثی از امام صادق (ع) در رجال کشی: ۴۲۵ که در آن آمده است: «کانت الشيعة قبله (یعنی امام باقر که در سطر قبل آن حدیث از وی سخن رفته است) لایعرفون ما یحتاجون الیه من حلال و حرام الا ما تعلمون الناس حتی کان ابو جعفر ففتح لهم و بین لهم و علمهم». همچنین تفسیر عیاشی ۲۰۲: ۲۰۳ که در حدیث مشابهی آمده است: «کانت الشيعة قبل ان یكون ابو جعفر و هم لایعرفون مناسک حجّهم ولا حلالهم و حرامهم ولا حرامهم حتی کان ابو جعفر ففتح لهم و بین مناسک حجّهم و حلالهم حتی استغنوا عن الناس و صار الناس یتعلمون منهم بعد ما کانوا یتعلمون عن الناس».

کیسانیه که مرکب از هواداران مختار ثقفی در کوفه بود^۱ فرزند سومی از امام علی(ع): محمدابن الحنفیه را به عنوان رهبر معنوی و روحانی خود اعلام کرد. این فرقه تا اواخر قرن دوم بیشتر در صحنه جامعه اسلامی دوام نیاورد و پس از آن ناپدید شد. پس از امام زین العابدین، فرزندش امام محمد باقر(ع)^۲ و سپس فرزند وی امام جعفر صادق(ع) از طرف اکثریت بزرگ جامعه اسلامی به عنوان رئیس و بزرگ خاندان پیامبر شناخته شده و به این عنوان مورد احترام و علاقه همه بودند.^۳ در زمان امام صادق(ع) یک تقسیم دیگر، جامعه شیعه را به دو بخش زیدی و جعفری تقسیم کرد. جعفریان بعداً به عنوان شیعیان امامی شناخته شدند.

پس از درگذشت امام صادق(ع)، اکثریت پیروان وی به صورت یک روش مستمر همواره برگزیده ترین فرد از میان بازماندگان ذکور (معمولاً

۱. درباره این فرقه به خصوص نگاه کنید به ماده کیسانیه در دائرةالمعارف اسلام به زبان انگلیسی، از ویلفرد مادلونگ (چاپ جدید ۴: ۸۳۶-۸۳۸) و کتاب ودادالقاضی: الکیسانیه فی التاریخ والادب (چاپ بیروت ۱۹۷۴).

۲. البته بسیاری از شیعیانی که در آن دوره گرد امام باقر(ع) بودند با مفهوم امامت به شکل واقعی آن آشنا نبوده و ایشان را امام معصوم منصوب نمی دانستند ولی به هر حال، خلافت را حق خاندان پیامبر می دانستند و ایشان را بزرگ و رئیس آن خاندان می شناختند. چنین متفاهم از تشیع در آن روزگار بسیار شایع بود.

۳. موضوع تسلسل ریاست خاندان پیامبر و شناسایی جامعه از آن به شرح بالا به خوبی در یک سند غیر قابل تردید تاریخی از نیمه اول قرن دوم منعکس شده است: نامه خلیفه دوم عباسی منصور (۱۵۸-۱۳۶) به محمدبن عبدالله بن الحسن معروف به نفس زکیه (مقتول ۱۴۵) که متن آن در العقدالفرید ابن عبد ربّه ۵: ۸۲-۸۳ و کامل مبرّد ۴: ۱۱۹ و تاریخ طبری ۷: ۵۶۹-۵۷۰ آمده و در اصالت آن کسی تردید نکرده است. خلیفه عباسی در آن نامه که در زمان حیات امام صادق نوشته شده چنین می گوید: «و ما ولد منکم بعد وفاة رسول الله افضل من علی بن الحسین... و هو خیر من جدک حسن بن حسن، و ما کان فیکم بعده مثل ابنه محمد بن علی... و هو خیر من ابیک. ولا مثل ابنه جعفر، و هو خیر منک» (برای حضرت سجاد و حضرت باقر و مقام غیر قابل بحث آن دو بزرگوار از نظر جامعه اسلامی آن عصر همچنین نگاه کنید به قرب الاسناد: ۱۳۲).

فرزند ارشد) امام پیشین را به عنوان امام می پذیرفتند. عقیده عام آن بود که هر امام، جانشین خود را از میان پسران خویش با وصیت که گاه نص خوانده می شد به امامت منصوب می کند. مآلاً سلسله امامان — با یک استثناء در مورد امام دوم و سوم که برادر بودند — براساس اراده الهی در یک شجره پدر و فرزند قرار گرفت.



منابع فقهی و کلام اسلامی منصب امامت را به صورت «ریاست عالیه بر امور دین و دنیا» تعریف کرده اند. امام بدین ترتیب رهبر جامعه اسلامی، جانشین پیامبر اسلام (ص)، و سرپرست تمامی امور دینی و اجتماعی مسلمانان است. موضوع احقیّت امیرالمؤمنین علی (ع) نسبت به این مقام، دست کم از روزگار عثمان خلیفه سوم رسماً به وسیله طرفداران حضرتش علیه خلیفه شاغل مطرح می شد. در اعصار بعدی بسیاری از مسلمانان، از جمله بسیاری از هواداران سنت،^۱ معتقد بودند که ائمه اهل بیت احق از خلفاء همزمان خود نسبت به مقام خلافت بوده اند. شیعیان اعتقاد داشتند که هر وقت شرایط و مقتضیات فراهم شود و زمان مناسب فرا رسد امام آن دوره شمشیر برگرفته و قیام خواهد کرد و غاصبین مقام خلافت را رانده، حقّ تضييع شده خود را بازپس خواهد گرفت.^۲ معمولاً شیعیان در هر دوره امید داشتند که این موضوع در روزگار آنان روی

۱. به عنوان یک نمونه مراجعه کنید به سیر اعلام النبلاء از ذهبی ۱۲۰: ۱۳ که می گوید امام حسن، امام حسین، امام زین العابدین و امام باقر همه شایسته و جامع شرایط خلافت بودند. «و كذلك جعفر الصادق كبير الشّان من ائمة العلم، كان اولی بالامر من ابی جعفر المنصور، و كان ولده موسى كبير القدر جيّد العلم اولی بالخلافة من هارون». نیز نگاه کنید به کتاب السنه خلال ۲۳۸: ۱.

۲. ببینید رساله حسن بن محمد ابن حنفیه را در باب ارجاء: ۲۴.

داده و پیروان اهل بیت سرانجام از رنج و عذاب و سرکوب و فشارهای سیاسی که برای سالیان دراز تحمل کرده بودند آسوده خواهند شد.^۱ از طرف دیگر چنین به نظر می‌رسد که دست کم از اواخر قرن اول هجری،^۲ انتظار و اعتقاد به ظهور یک منجی و رهایی‌بخش انقلابی از دودمان پیامبر(ص) که در آینده ظهور کرده و نظام فاسد ظلم و ستم را درهم ریخته و حکومت عدل و قسط را پی‌ریزی خواهد نمود در همه قشرهای جامعه اسلامی وجود داشته است. این منجی رهایی‌بخش را شیعیان با نام قائم می‌شناختند.

در نخستین سال‌های قرن دوم هجری که کار نارضایتی عمومی از بنی امیه بالا گرفته و نظام خلافت اموی روبه ضعف نهاده بود بسیاری از مردم امید داشتند که رئیس خاندان پیامبر در آن عصر، امام محمد باقر(ع) رهبری نهضت را به دست گرفته و قیام خواهد کرد.^۳ اما امام به این انتظار و توقع عمومی پاسخ مثبت نداد. این عکس‌العمل، شیعیانی را که در ذهنیت آنان، امام حق از خاندان پیامبر در صورت فراهم شدن شرایط مناسب باید بی‌درنگ برای احقاق حق خود و برپا کردن نظام عدل و قسط به پا می‌خواست دچار حیرت کرد. هنگامی که از امام سؤال شد چرا وی علی‌رغم خیل عظیم طرفداران خود در عراق دست به قیام موعود و مورد انتظار عمومی نمی‌زند حضرت پاسخ داد که وی قائم منتظر نیست و قائم

۱. به خصوص نگاه کنید به غیبت نعمانی: ۲۸۷، ۲۸۸ و ۲۹۵ (همچنین نگاه کنید به صفحه ۲۶۶)؛

نیز به کافی ۳۶۹:۱ و ۸۱:۸.

۲. به خصوص بنگرید به ماده مهدی در چاپ جدید دائرةالمعارف اسلام به زبان انگلیسی از ویلفرد مادلونگ.

۳. محاسن برقی: ۱۷۳ / کافی ۸: ۸۰ و ۳۴۱ / هدایه خصبی: ۲۴۲-۲۴۳.

در آینده هنگامی که زمان کاملاً مناسب فرا رسد ظهور خواهد فرمود.^۱ دو دهه پس از این، فرزند او امام صادق (ع) نیز در شرایطی که بسیاری آن را عالی‌ترین فرصت برای اقدام امام در راه به‌دست آوردن حقّ غصب‌شدهٔ خاندان پیامبر (ص) می‌دانستند از هرگونه اقدامی خودداری فرمود. شوک حاصله از این سکوت و عدم اقدام موجب شد که شیعیان در نظرات و ذهنیات قدیم خود که برای سال‌های طولانی بدان اندیشیده بودند تجدید نظر کنند.

در سال‌های اواخر دههٔ سوم قرن دوم که مسلمانان در سرزمین اسلامی علیه حکومت جائزانهٔ یک‌صدسالهٔ اموی برخاسته و جامعه شاهد یک انقلاب عظیم و قیام عمومی بود امام صادق (ع) محترم‌ترین فرد از خاندان پیامبر در نظر تمامی مسلمانان از شیعه و سنی بود.^۲ همهٔ جامعه به وی به‌عنوان روشن‌ترین و شایسته‌ترین نامزد احراز خلافت می‌نگریستند و بسیاری انتظار داشتند که او برای به‌دست گرفتن آن و ایفاء نقش سیاسی خود قدم پیش نهد.^۳ عراق مالامال از هواداران او بود. یک شیعهٔ باحرارت به او خبر می‌داد که «نیمی از جهان» هوادار او هستند.^۴ مردم کوفه تنها منتظر دستور او بودند تا شهر را از دست اردوی اموی مستقر در آنجا بگیرند و آنان را اخراج کنند.^۵ حتی عباسیان که

۱. کافی ۱: ۳۴۲ و ۵۳۶ (نیز نگاه کنید به ۱: ۳۶۸) / غیبت نعمانی: ۱۶۷-۱۶۸ و ۱۶۹ و ۲۱۵ و ۲۱۶ و ۲۳۷ / کمال‌الدین: ۳۲۵. همچنین نگاه کنید به المقالات والفرق سعدبن عبدالله اشعری: ۷۵ / رسالهٔ پنجم / شیخ مفید در غیبت: ۴۰۰.

۲. نگاه کنید به کافی ۸: ۱۶۰ / العبر ذهبی ۱: ۲۰۹.

۳. کافی ۱: ۳۰۷ و ۸: ۳۳۱ / رجال کشی: ۱۵۸ و ۳۹۸ / مناقب / ابن شهر آشوب ۳: ۳۶۲. نیز نگاه کنید به دعائم الاسلام ۷۵: ۱.

۴. کافی ۲: ۲۴۲. همچنین نگاه کنید به مناقب ابن شهر آشوب ۳: ۳۶۲.

۵. کافی ۸: ۳۳۱ / رجال کشی: ۳۵۳-۳۵۴.

سرانجام قدرت را بدست گرفتند براساس روایات تاریخی در آغاز به او به مثابه اولوئیت نخست برای رهبری معنوی قیام می‌اندیشیدند.^۱ امتناع امام از دخالت و بهره‌برداری از موقعیت، عکس‌العمل‌های گوناگونی را در میان مردم به وجود آورد: عده‌ای از هواداران وی بی‌مجامله می‌گفتند که در آن وضعیت، سکوت و عدم قیام برای او حرام است.^۲ دیگران فقط اظهار یأس و ناامیدی می‌کردند که با وجود چنین موقعیت مناسب، روزگار رهایی و دوران طلایی موعود شیعیان همچنان دور به نظر می‌رسد.^۳ اما امام نه تنها خود مطلقاً از درگیری سیاسی دوری جست^۴ بلکه پیروان خود را نیز به شدت از آن منع کرد^۵ و دستور فرمود که شیعیان حق ندارند به هیچ‌یک از گروه‌های مسلح فعال پیوسته^۶ یا تبلیغات شیعی کنند^۷ یا با استفاده از شرایط و جوّ موجود اجتماع که شعار آن طلب رضایت از اهل بیت پیامبر بود در صدد جذب افراد جدید به حلقهٔ پیروان مکتب تشیع جعفری باشند.^۸ روایاتی که نشان می‌دهد

۱. مناقب ابن شهر آشوب ۳: ۳۵۵-۳۵۶ به نقل از مأخذ قدیم‌تر / ملل و نحل شهرستانی ۱: ۱۷۹. همچنین نگاه کنید به کافی ۸: ۲۷۴.

۲. کافی ۲: ۲۴۲.

۳. کافی ۱: ۳۶۸ / غیبت نعمانی: ۱۹۸ و ۲۸۸ و ۲۹۴ و ۳۳۰ / غیبت شیخ: ۲۶۲، ۲۶۳ و ۲۶۵.

۴. نگاه کنید به تاریخ طبری ۷: ۶۰۳ / مقاتل الطالبیین: ۲۷۳ / رجال کشی: ۳۶۲ و ۳۶۵. البته این روش سیاسی امام موجب نشد که خلیفه را از آزادادن و سوءظن نسبت به آن حضرت بازدارد. نگاه کنید به العقدالفرید ۳: ۲۲۴.

۵. نگاه کنید به عیون اخبار الرضا ۱: ۳۱۰ / امالی شیخ ۲: ۲۸۰.

۶. نگاه کنید به رجال کشی: ۳۳۶ و ۳۸۴-۳۸۳ / رجال نجاشی: ۱۴۴-۱۴۵.

۷. کافی ۲: ۲۲۱-۲۲۶ و ۳۶۹-۳۷۲. نمونهٔ چنین فعالیت‌ها را در آن زمان در بصائر صفّار: ۲۴۴ ببینید.

۸. محاسن برقی ۱: ۲۰۰ و ۲۰۱ و ۲۰۳ / کافی ۱: ۱۶۵-۱۶۷.

حضرت صادق (ع) مایل نبودند خود را امام بخوانند.^۱ — با آن‌که این مسأله جای تواضع نیست — شاید در همین روند بوده است. وی به شیعیان خود صریحاً می‌فرمود که او قائم آل محمد نیست و در روزگار زندگی و امامت او تغییری در وضع سیاسی جامعه شیعه روی نخواهد داد.^۲

برخی از شیعیان، در نتیجه به شاخه حسنی دودمان پیامبر که از نظر سیاسی فعال‌تر و بلندپروازتر بود روی آوردند و به شورش نظامی محمد بن عبدالله نفس زکیه^۳ پیوستند که بسیاری از مردم او را منجی موعود می‌دانستند. اعتقاد به این‌که قائم به زودی ظهور خواهد کرد در آن سال‌ها چنان در اذهان رخنه کرده بود که حتی پس از آن‌که قیام نفس زکیه در سال ۱۴۵ شکست خورده و خود او کشته شد براساس نقل‌های تاریخی، مردم امیدوار بوده‌اند که قائم در فاصله ۱۵ روز پس از کشته شدن نفس زکیه ظهور کند.^۴ این البته اتفاق نیفتاد.

بسیاری از شیعیان در این دوره البته چنین مشکلی نداشتند زیرا ذهنیت آنان از امام، مستلزم تصدی مقام سیاسی یا تلاش برای استقرار

۱. برای مثال نگاه کنید به محاسن برقی ۲۸۸:۱-۲۸۹ / تفسیر عیاشی ۳۲۷:۱ / کافی ۱/۱۸۱ / رجال کشی: ۲۸۱ و ۳۴۹ و ۴۱۹ و ۴۲۱ و ۴۲۲-۴۲۳ و ۴۲۷. چنین عکس‌العملی از امام کاظم نیز روایت شده است. نگاه کنید به رجال کشی: ۲۸۳.

۲. غیبت شیخ: ۲۶۳.

۳. درباره او به خصوص نگاه کنید به ماده محمد بن عبدالله النفس الزکیه در دائرة المعارف اسلام به زبان انگلیسی ۳۰:۶۶۵-۶۶۶ چاپ اول و ۷:۳۸۸-۳۸۹ چاپ دوم.

۴. کمال‌الدین: ۶۴۹ / عقد‌الدرر سلمی: ۱۱۶ و ۱۱۹. نیز نگاه کنید به مصنف / ابن ابی شیبه ۶۷۹:۸ و القول المختصر ابن حجر هیتمی: ۵۵. باز رجوع کنید به کافی ۱/۵۳۴، داستان مرد شیعه‌ای که نذر کرده بود تا ظهور قائم آل محمد روزه بگیرد (که از سیاق کلام پیداست آن را امری قریب‌الوقوع می‌دانسته است) و ۳۱۰:۸.

حکومت عادل نبود. آنان امام را به عنوان دانشمندترین فرد از خاندان پیامبر (ص) که وظیفه اساسی وی تعلیم حلال و حرام و تفسیر شریعت و تزکیه و تربیت اخلاقی جامعه است^۱ می شناختند و اطاعت می کردند. به نظر آنان نقش واقعی امام، و اساساً علت احتیاج به چنین فرد در جامعه، تشخیص حق از باطل^۲ و حفظ شریعت از دخالت نابکاران و بدعت بدعت گذاران بود^۳ که اگر نابکاران، اصلی از اصول اسلام را دستکاری یا تحریف کنند امام آن را تذکر داده و اصلاح کند و به وضع اول بازگرداند.^۴ پس او مرجع اعلی و مفسر شریعت و دین است. از طرف دیگر اگر بدعت گذاران بخواهند چیزی بر شرع بیفزایند یا کم کنند او آن را تکمیل و اصلاح خواهد کرد و نقص و زیاده را به مردم بازخواهد نمود. پس او حافظ تمامت و اصالت شریعت است.^۵ در ذهنیت این گروه های شیعه در آن عصر، احتیاج جامعه به امام برای آن بود که مردم، مشکلات مذهبی خود را به وی ارجاع دهند پس وی بالاترین مرجع و منبع دانش مذهبی برای اخذ تفسیر صحیح شریعت و معنی درست و حقیقی قرآن کریم و سنت پیامبر (ص) بود. بدین ترتیب در صورت وجود امام، همه اختلافات نظر در مسائل مذهبی به وی احاله می گردید تا نظر درست را بیان فرموده و با پیروی همه از نظرات او، اختلافی در جامعه مؤمنین پدیدار نگردد.^۶ حتی برای آن گروه ها که بر نقش سیاسی امام در جامعه اسلامی تکیه

۱. کافی ۱: ۱۷۸ / کمال الدین: ۲۲۳، ۲۲۴ و ۲۲۹.

۲. کافی ۱: ۱۷۸.

۳. کمال الدین: ۲۲۱ و ۲۸۱.

۴. کمال الدین: ۲۲۱.

۵. بصائر الدرجات: ۳۳۱-۳۳۲ / کافی ۱: ۱۷۸ / کمال الدین: ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۲۱ و ۲۲۸.

۶. کافی ۱: ۱۷۰ و ۱۷۲.

می‌کردند خودداری امام صادق (ع) از درگیر شدن در درگیری‌های سیاسی روزگار خود، در شرایط پیش از استقرار نظام عباسی که همگان آن را زمینه مساعد و مناسب برای احقاق حق خاندان پیامبر می‌دانستند موجب تحولی بزرگ در طرز فکر آنان نسبت به منصب امامت گردید. برای آن دسته که همچنان به امام صادق وفادار ماندند امام دیگر رهبر مبارزه و منجی موعود که سال‌ها در انتظارش بودند، نبود. دست کم این دیگر نقش اصلی امام دانسته نمی‌شد. حالا دیگر برای این شیعیان هم، همچنان که برای گروه‌های دیگری که در بالا اشاره شد، امام اساساً رئیس و رهبر مذهب بود. بدین ترتیب در ذهنیت جامعه شیعه در این دوره، انقلابی پدید آمد و تأکیدی که قبلاً روی مقام سیاسی امام می‌شد اکنون به مقام مذهبی و علمی امام انتقال یافت. نظریه عصمت ائمه که در همین دوره وسیله هشام بن الحکم — متکلم بزرگ شیعه در این عصر — پیشنهاد گردید^۱ مساهمت و مدد شایانی به پذیرفته شدن و جاافتادن هرچه بیشتر ذهنیت جدید کرد. البته امام باقر و امام صادق (ع) هر دو در زمان خود به عنوان دانشمندان برجسته شریعت و وسیله تمام جامعه اسلامی پذیرفته و مورد احترام بودند، ولی برای شیعیان دانش آنان از نظر کیفیت با دانش دیگر علمای مذهبی آن روز یک تفاوت آشکار داشت چه آن دانش خاندان پیامبر بود که مآلاً از شخص خود او اخذ شده بود، بنابراین آن‌چه آنان می‌گفتند حقیقت غیرقابل تردید و غیرقابل بحث، و عملاً جزئی از همان وحی بود که پیامبر از جانب خداوند دریافت کرده بود.

۱. در این مورد به خصوص نگاه کنید به ماده عصمت در دائرةالمعارف اسلام به زبان انگلیسی

در همان زمان که این تغییر ذهنیت‌ها و تحلیل‌های جدید شکل می‌گرفت نظریات و ایده‌های جدید دیگری توسط یک جناح جدید تندرو در مذهب شیعه مطرح شد. این جناح که افکار خود را از نظریات مذهب کیسانیه که اکنون دیگر تقریباً ناپدید شده بود می‌گرفت نوعی پیوند میان تشیع و غالی‌گری بود. اینان اصرار می‌ورزیدند که ائمه را موجوداتی فوق طبیعی و انمود کنند و می‌گفتند علت واقعی احتیاج جامعه به امام آن است که وی محور و قطب عالم آفرینش است و اگر یک لحظه زمین بدون امام بماند در هم فرو خواهد ریخت.^۱ نتیجه این نظرات جدید هم در مورد سخن ما با تحلیل‌ات ذکر شده در بالا یکی بود چه همه می‌کوشیدند جنبه سیاسی امام را کاسته و آن را تحت الشعاع و حداکثر امری فرعی و ثانوی قرار دهند.

با این همه در دوره امامت حضرت موسی بن جعفر (ع) با پیش آمد مسائل جدید، انتظارات جامعه شیعه از نو سر برآورد. در آن دوره حدیثی در میان شیعیان دهان به دهان نقل می‌شد که برابر آن، هفتمین امام قائم آل محمد بود^۲ و این موجب شد در سراسر جامعه شیعه این شایعه و نظر به وجود آید که آن حضرت همان امامی است که حکومت قسط و عدل اسلامی را برپا خواهد نمود. مسائل دیگری نیز به این شایعه دامن می‌زد: در زمان آن امام و به دست او نهاد و کالت به وجود آمد که — همچنان که خواهیم دید — زنجیره ارتباطی گسترده‌ای در سراسر جهان اسلام از

۱. بصائر الدرجات: ۴۸۸-۴۸۹ / کافی ۱: ۱۷۹ / عیون اخبار الرضا ۱: ۲۷۲ / کمال الدین: ۲۰۱-۲۰۴. این مطلب که این گفته‌ها و روایات همه مربوط به غلات است بنا به تشخیص و تأکید شریف مرتضی است در کتاب شافی ۱: ۴۲.

۲. اصل محمد بن المثنی الحضرمی: ۹۱ / الامامة والتبصرة علی بن بابویه: ۱۴۷ / فرق الشیعه نوبختی: ۹۲ / المقالات والفرق سعد بن عبدالله اشعری: ۹۱ / مقالات بلخی: ۱۸۰ / رجال کشی: ۳۷۳ و ۴۷۵ / ارشاد مفید: ۳۰۲ / ملل و نحل شهرستانی ۱: ۱۹۷ و ۱۹۸. نیز نگاه کنید به کتاب الزینة ابو حاتم رازی: ۲۹۰.

وکلای ناحیه مقدسه تشکیل داد که همه با امام در ارتباط بوده و وجوه شرعی و حقوق و واجبات مالی شیعیان را از آنان دریافت کرده، برای امام می‌فرستادند. بدین وسیله جامعه شیعه در سراسر دنیای اسلام با امام به‌طور سیستماتیک در ارتباط قرار می‌گرفتند. خود این مسأله که امکان بسیج آنان را فراهم می‌ساخت، همراه با تأسیس تشکیلات مالی و تنظیمات مربوط به آن، آرزوهای شیعیان را از همه وقت به واقعیت نزدیک‌تر جلوه می‌داد. امام کاظم شخصاً بسیار شجاع و بی‌پروا عمل می‌فرمود و نسبت به حکومت رسماً تعرض می‌کرد^۱ و در حضور خلیفه مقتدر وقت اظهاراتی می‌نمود که در حد مبارزه طلبی تلقی می‌شد و خلیفه نیز به همین معنی می‌گرفت.^۲ تمام شواهد نشان می‌دهد که آن امام از نظر سیاسی و اجتماعی، برخلاف نظر متداول، کاملاً فعال بوده^۳ و شورش‌های بعدی برخی از فرزندان او و مسأله تصمیم آتی مأمون نیز تا حدود زیادی مؤید این بینش است که وی به‌عنوان رهبر مخالفین دولت وقت در جامعه شناخته می‌شده است. بسیاری مردم، از جمله بسیاری از سنیان،^۴ او را به‌عنوان خلیفه قانونی و رئیس مشروع حکومت اسلامی می‌شناختند^۵ که مرادف با اعلام غیرقانونی بودن خلیفه مستقر در بغداد بود. این وضع طبعاً خلیفه زمان، هارون الرشید (۱۷۰-۱۹۳) را بیمناک ساخت و به دستور او امام در مدینه دستگیر و به عراق برده شد و پس از چند سال در زندان، سرانجام در سال ۱۸۳ به شهادت رسید. گروهی از

۱. رجال کشی: ۴۴۱.

۲. کامل الزیارات ابن قولویه: ۱۸ / احتجاج ابومنصور طبرسی ۱۶۷:۲.

۳. نگاه کنید به مسائل جارودیه شیخ مفید: ۳۹.

۴. فرق الشیعه نوبختی: ۹۵ / المقالات والفرق سعد بن عبدالله اشعری: ۹۴.

۵. کافی: ۴۸۶:۱.

هواداران وی نیز دستگیر و بی‌رحمانه شکنجه و آزار گردیدند.^۱ خبر شهادت آن بزرگوار در زندان، ضربه‌ای چنان شدید بر آرزوها و انتظارات شیعیان بود که تا سالیان دراز، بیشتر آنان نمی‌خواستند شهادت او را باور کنند و امیدوار بودند که بالاخره روزی او دوباره ظاهر خواهد شد و حکومت حق را پایه‌گذاری خواهد نمود.^۲ اعتقاد به قائم‌بودن آن حضرت که مستند به حدیثی بسیار مشهور در آن دوره بود نمی‌توانست به این زودی و آسانی پایان گیرد.

تب و تاب شیعیان و انتظار تحول سیاسی در وضع موجود هنوز فروکش نکرده بود که اقدام مأمون در نصب امام هشتم، حضرت رضا(ع)، در سال ۲۰۱ به سمت ولایت عهدی خود بر شور آن افزود و شیعیان آرزوهای دیرینه خود را برای نخستین بار پس از کناره‌گیری امام مجتبی(ع) از خلافت در سال ۴۱ هجری از هر زمان به واقعیت نزدیک‌تر یافتند. بسیاری از مورخان احتمال داده‌اند که اقدام مأمون، خود برای کنترل آن تب و تاب بوده است. درگذشت آن امام در سال ۲۰۳ تمام آن امیدها را برای سالیان دراز از میان برد چه شرایطی که پس از آن در اطراف مسئله امامت پدید آمد عملاً امکان تحقق چنان آرزوها را منتفی کرد.

دو امام نهم و دهم هر دو درحالی جانشین پدران خود شدند که در سنین خردسالی بودند. نخستین بار که پس از درگذشت امام رضا(ع) این موضوع روی داد بحث‌های دامنه‌داری در جامعه شیعه پیش آمد که آیا

۱. نگاه کنید به عنوان نمونه به رجال کشی: ۵۹۱-۵۹۲ / رجال نجاشی: ۳۲۶ و ۴۲۴ / کافی: ۱: ۵۳.
 ۲. در آغاز شایعه‌ای بود که آن حضرت در فاصله هشت ماه مجدداً ظهور خواهد کرد (رجال کشی: ۴۰۶) ولی چون انتظار برآورده نشد بعداً مدت را بدون تحدید زمانی تمدید کردند.

یک کودک هفت ساله از نظر شرعی جامع شرایط امامت و از نظر علمی واجد مقام لازم برای تصدی این مقام است؟ پاسخی که پیشنهاد و در سطح وسیعی در جامعه شیعه پذیرفته گردید^۱ عملاً موجب تقویت و تأیید نظریه‌ای شد که برجسته فوق طبیعی امام تأکید می‌گذارد و این، باز از اهمیت نقش سیاسی مقام امامت کاسته و آن را به شکل مسأله فرعی و جنبی درمی‌آورد.



جامعه شیعه در این تاریخ، پس از گذشت یکصد سال از زمانی که راه خود را از شاخه‌های دیگر جامعه اسلامی جدا کرده بود، به خوبی از نظر اصول نظری و نهادهای اجتماعی به شکل یک جامعه استقرار یافته و مشخص درآمده بود. بخش بزرگی از معارف کلامی و فقهی که به شکل روایات از امام باقر و امام صادق — و در درجه کمتری از امام کاظم — در کتاب‌ها و مجموعه‌ها به وسیله دانشمندان شیعه مدوّن شده بود جامعه شیعه را از نظر علمی خودکفا می‌ساخت مگر در موارد نادری که مسأله مستحدثه‌ای پیش می‌آمد یا در اخبار و روایات نقل شده از ائمه پیشین تعارض یا در تفسیر آنها میان دانشمندان اختلافی حاصل می‌شد. در این موارد مردم حکم واقعی مسأله یا مورد را از ناحیه مقدسه^۲ استفسار می‌کردند. به غیر از این، شیعیان حقوق مالی خود اعم از زکات و صدقات و درآمد موقوفات مربوط به ائمه و هدایا را نیز به آن آستان مقدس ارسال می‌داشتند. این وضعیت در چند دهه پایانی دوره حضور امام تا آغاز

۱. نگاه کنید به بخش دوم از اثر حاضر.

۲. برای این اصطلاح (که از اوایل قرن سوم در رابطه با بیت رفیع امامت به کار می‌رفته است) در مآخذ قدیم نگاه کنید به اعلام‌الوری طبرسی: ۴۱۸. همچنین رجال کشی: ۵۳۲ و ۵۳۴ / رجال نجاشی: ۳۴۴ / غیبت شیخ: ۱۷۲ / اقبال سیدبن طاوس: ۴۷.

غیبت صغری دست نخورده باقی ماند. دیگر، شیعیان از امام انتظار قیام در برابر خلافت جائز و تلاش در راه استقرار حکومت حق را نداشتند. خلفا با قدرت بر کار مسلط بودند و امکان چنین اموری وجود نداشت.

از جوهی که اکنون دیگر به صورت منظم برای ناحیه ارسال می شد خمس — نوعی مالیات بر درآمد که در فقه شیعه به مأخذ بیست درصد شامل درآمد خالص سالانه می شود — بود. امامان نخستین شیعه، تا روزگار امام باقر^۱ و امام صادق^۲ این مالیات را از پیروان خود نمی ستاندند. اعتقاد عمومی بر آن بود که این مالیات را قائم آل محمد پس از آن که دولت حق را تأسیس نماید دریافت خواهد فرمود.^۳ درواقع، آن جایگزین مالیات رایج دولت جور خواهد بود نه علاوه بر آن. دریافت منظم و سیستماتیک این مالیات به عنوان یک فریضة مالی همگانی^۴ ظاهراً از سال ۲۲۰ هجری آغاز شد که امام جواد(ع) به وکلای مالی خود در بلاد دستور فرمود از چند رقم درآمد مشخص که در سندی مکتوب تشریح شده است مطالبه خمس کنند.^۵ در آن سند امام تأکید فرمود که

۱. کافی ۱: ۵۴۴.

۲. کافی ۱: ۴۰۸ / تهذیب ۴: ۱۳۸، ۱۴۳ و ۱۴۴.

۳. نگاه کنید به کافی ۱: ۴۰۸ / تهذیب ۴: ۱۴۴. همچنین به غیبت نعمانی: ۲۳۷ و عقدالدرر سلمی: ۴۰. برای ذهنیت تقابل میان حقوق و مسئولیت ها که در ورای این فکر وجود داشته است نگاه کنید به کافی ۸: ۲۲۴ که در آن از قول جناب اسماعیل فرزند حضرت صادق(ع) آمده است: «انّ لکم علينا لحقاً حقّاً کحقنا علیکم... والله ما انتم الینا بحقوقنا اسرع منّا لیکم» (نیز ببینید مقاتل الطالبیین: ۳۷۵).

۴. در برخی روایات آمده است که امام کاظم(ع) نیز به پیروان خود دستور داد که آن را بپردازند (کافی ۱: ۵۴۷-۵۴۸). با این همه، روایت اشاره شده در بالا از حضرت جواد(ع) به خوبی نشان می دهد که آن مالیات تا سال ۲۲۰ به شکل منظم و همگانی از جامعه شیعه دریافت نمی شد و منظور ما در متن بالا نیز همین نکته است.

۵. تهذیب ۴: ۱۴۱. همچنین گاه کنید به مناقب ابن شهر آشوب ۴: ۳۸۹.

ایشان خمس را تنها در همان سال — که از قضا سال آخر زندگانی آن حضرت بود — به دلیل که مایل به ذکر آن نبودند (امکاناً نیاز مالی برخی افراد خاندان پیامبر در آن سال‌ها) خواهد ستانند. از اسناد تاریخی برمی‌آید که پس از این در سال‌های آخر امامت حضرت امام هادی (ع) مسأله دریافت خمس به شکل منظم و مرتب با تشکیلات دقیق و متین توسط وکلای امام در نواحی مختلف کشور اسلامی انجام می‌شده است.^۱

ائمه اطهار از روزگار امام صادق (ع) هدایای مالی از شیعیان خود قبول می‌فرمودند.^۲ در آغاز، این وجوه عمدتاً از این اقلام تشکیل می‌شد: زکات که بسیاری از شیعیان ترجیح می‌دادند به امام بپردازند،^۳ صدقات و نذورات، موقوفات و هدایای عادی.^۴ در زمان امام صادق شیعیان وجوه مالی خود را شخصاً به امام یا خدمتکاران خاص که عهده‌دار امور منزل ایشان بودند پرداخت می‌کردند. در سال ۱۴۷ منصور خلیفه عباسی دستور داد امام صادق (ع) را به دربار خلافت بیاورند و در آنجا ایشان را در موارد متعددی به بازخواست کشید از جمله این که مردم عراق وی را

۱. نگاه کنید به وسائل الشیعه ۶: ۳۴۸-۳۴۹ و نقل‌های آن از مآخذ اصلی و متقدم.

۲. برای امتناع امام باقر (ع) از دریافت هدایای مالی پیروان خود نگاه کنید به غیبت نعمانی: ۲۳۷ (و عقد الدرر سلمی: ۴۰). برای قبول و پذیرفتن گاه به گاهی امام صادق (ع) نسبت به آن وجوه نگاه کنید به بصائر الدرجات: ۹۹ / کافی ۲: ۵۱۲ / عیون المعجزات: ۸۷ / الخرائج والجرائع ۲: ۷۷۷.

۳. تهذیب ۴: ۶۰ و ۹۱.

۴. نگاه کنید برای موارد اینها به کافی ۱: ۵۳۸-۵۳۷ / رجال کشی: ۴۳۴ / تهذیب ۴: ۹۱ و غیر اینها. برای دوره‌های بعد مراجعه کنید به کافی ۱: ۵۲۴ و ۵۴۸، ۴: ۳۱۰، ۷: ۳۸ و ۵۹ / هدایه خصیبه: ۳۴۲ / من لا یحضره الفقیه ۲: ۴۴۲، ۴: ۲۳۲ و ۲۳۷ / کمال الدین: ۴۹۸، ۵۰۱ و ۵۲۲ / تاریخ قم: ۲۷۹ / تهذیب ۹: ۱۸۹ و ۱۹۵-۱۹۶، ۱۹۸، ۲۱۰ و ۲۴۲ / استبصار ۴: ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۹ و ۱۳۳ / غیبت شیخ: ۷۵، ۹۱ و ۲۲۵ / اثبات الوصیه: ۲۴۷ / بحار الانوار ۵۰: ۱۸۵، ۵۱: ۲۹.

به عنوان امام پذیرفته و زکات خود را به او می پردازند.^۱ براساس روایت دیگر او امام را متهم کرد که از پیروان خود خراج دریافت می کند که امام این تهمت را تکذیب نموده و اشاره فرمود که آنچه شیعیان برای حضرتشان می آورند هدایای شخصی آنان است نه خراج دولتی.^۲ در زمان امام صادق (ع) تشکیلات وکالت هنوز ایجاد نشده و به نظر نمی رسد امام، کسی را به عنوان وکیل در اخذ مالیات برای این کار نصب فرموده باشد.^۳ نظام وکالت نخست وسیله امام کاظم بنیادگزاری شد.

وکلائی امام کاظم (ع) در تمام شهرهایی که شمار معتنابی از شیعیان زندگی می کردند مانند مصر،^۴ کوفه،^۵ بغداد،^۶ مدینه^۷ و سایر جاها حضور داشتند. در موقع درگذشت آن امام، نمایندگان و وکلای ایشان

۱. مطالب السؤل ابن طلحه: ۸۲.

۲. بحارالانوار ۴۷: ۱۸۷. همین اتهام بعداً علیه امام کاظم هم در دوره امامت حضرتش مطرح شد. نگاه کنید به رجال کشی: ۲۶۵ / عیون اخبارالرضا ۱: ۸۱.

۳. در غیبت شیخ: ۲۱۰ گفته می شود که نصر بن قابوس لخمی و عبدالرحمن بن حجاج به عنوان وکلای امام صادق (ع) فعالیت می کرده اند، مع ذلک در مآخذ اولیه شیعه مستندی برای این گفته دیده نمی شود. عبدالرحمن بن حجاج بعدها وکیل امام کاظم (ع) بوده و شاید همین، منشأ انتساب فوق شده باشد (نگاه کنید به قرب الاسناد حمیری: ۱۹۱ / رجال کشی: ۴۳۱). در این منبع اخیر: ۲۶۵ و ۲۶۹ دیده می شود که امام کاظم به وسیله عبدالرحمن بن حجاج پیامی برای یکی دیگر از هواداران خود فرستاده است که نشانه نزدیک بودن او به ایشان و اعتماد امام به او برای واگذاری این گونه مأموریت هاست). براساس نقل دیگر (کافی ۶: ۴۴۶ / مهج الدعوات: ۱۹۸) معلی بن خنیس خدمتکار امام صادق هم وجوه مالی مربوط به آن حضرت را از شیعیان دریافت می کرده است. روشن است که این با مفهوم وکیل و وکالت به صورتی که بعداً در جامعه شیعه وجود یافت فرق دارد.

۴. رجال کشی: ۵۹۷-۵۹۸ / غیبت شیخ: ۴۳.

۵. رجال کشی: ۴۵۹ / رجال نجاشی: ۲۴۹.

۶. رجال کشی: ۴۶۶-۴۶۷.

۷. همان منبع: ۴۴۶.

وجوهی متعلق به آن حضرت در مبالغ ده هزار،^۱ سی هزار^۲ و حتی هفتاد هزار^۳ دینار و جزاین^۴ در اختیار داشتند. این وجوه زیر عناوین مختلف از جمله زکات^۵ به نمایندگان امام در بلاد پرداخت شده بود. حضرت رضا(ع) نیز تشکیلات منظمی که پدرش بنیاد نهاده بود حفظ فرمود و وکلایی از جانب خود در همه نقاط نصب نمود.^۶ این تشکیلات جدید در دوره امامت آخرین ائمه همچنان توسعه و تکامل یافت. حضرت جواد(ع) ظاهراً علاوه بر وکلای ثابت و مقیم، گه گاه نمایندگان ویژه و سیّاری نیز به جوامع شیعه می‌فرستاد که وجوه شرعی — از جمله وجوهی را که نزد وکلای مقیم گردآوری شده بود — اخذ و جمع‌آوری نموده، به خدمت ایشان برسانند.^۷ برخی از وکلای امام در این دوره در منابع سرگذشت رجال شیعه نام برده شده‌اند.^۸

به طوری که از گزارش منابع قدیم^۹ در مورد طرز عملکرد نهاد وکالت در دوران حضور ائمه برمی‌آید این نهاد در روزگار امام هادی(ع) به مرحله کمال خود رسید. امام شخصاً بر کار نظارت داشته و مرتباً دستورالعمل‌هایی به جامعه شیعه در نقاط مختلف می‌فرستاد که وجوه

۱. غیبت شیخ: ۴۴.

۲. رجال کشی: ۴۵۹، ۴۰۵ و ۴۹۳.

۳. همان منبع: ۴۶۷ و ۴۹۳.

۴. همان منبع: ۴۵۹، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۹۳ و ۵۹۸.

۵. همان منبع: ۴۵۹.

۶. همان منبع: ۵۰۶ / رجال نجاشی: ۱۹۷ و ۴۴۷ / غیبت شیخ: ۲۱۰-۲۱۱.

۷. نگاه کنید مثلاً به رجال کشی: ۵۹۶ که زکریّا بن آدم اشعری وکیل مقیم امام در قم به ایشان راجع به اختلاف نظر میان دو فرستاده مخصوص امام به آن شهر: مسافر و میمون گزارش می‌دهد.

۸. برای مثال نگاه کنید به رجال کشی: ۵۴۹ / رجال نجاشی: ۱۹۷.

۹. مانند رجال نجاشی: ۳۴۴.

شرعی و حقوق مالی مربوط به امام را به نمایندگان که در متن دستورالعمل نام برده می‌شدند پرداخت کنند.^۱ هر گروه از این وکلا زیر نظر و در ارتباط با یک سر وکیل ارشد که مسئول یک بخش بزرگ (مثلاً عراق عجم یا خراسان) بود کار می‌کردند. درآمد دفتر امام با افزوده شدن مالیات خمس که وکلا اکنون به‌طور منظم و سالانه به‌عنوان حق^۲ مقام امامت از شیعیان مطالبه و دریافت می‌کردند به‌طور وسیعی گسترش یافته بود. اما چون این مفهوم به این شکل و به‌عنوان یک واجب مالی سالیانه از تمامی درآمد خالص، برای جامعه شیعه تازگی داشت سؤالات و استفسارات فراوانی در این دوره درباره آن به‌عمل می‌آمد. ازجمله سه وکیل ارشد امام: ابوعلی بن راشد (سروکیل عراق)،^۳ علی بن مهزیار (سروکیل اهواز)،^۴ و ابراهیم بن محمد همدانی (وکیل منحصر منطقه همدان)^۵ به آن حضرت گزارش دادند که آنان با سؤالاتی از جامعه شیعه در باب مفهوم حق مالی امام و دائره شمول آن روبرو شده‌اند که خود جواب درست آن را نمی‌دانستند.^۶ امام هادی (ع) البته تعداد بسیاری وکلای دیگر در ولایات و چند وکیل و کارگزار ارشد دیگر در بغداد و

۱. رجال کشی: ۵۱۳-۵۱۴.

۲. کافی ۱: ۵۴۵ و ۵۴۸ / رجال کشی: ۵۱۴، ۵۷۷، ۵۷۹ و ۵۸۰-۵۸۱ / تهذیب ۴: ۱۲۳، ۱۳۸ و ۱۴۳.

۳. وی در سال ۲۳۲ از طرف امام هادی (ع) به‌جای علی بن حسین بن عبد ربّه که سه سال پیش از آن درگذشته بود (رجال کشی: ۵۱۰) به سمت وکیل ارشد امام در عراق منصوب شد (همان منبع: ۵۱۴-۵۱۳. همچنین نگاه کنید به کافی ۱: ۵۹ / تهذیب ۹: ۲۳۴).

۴. وی به‌جای عبدالله بن جندب و پس از درگذشت او، به‌عنوان وکیل ارشد امام در اهواز انتخاب شد (رجال کشی: ۵۴۹).

۵. رجال کشی: ۶۰۸ و ۶۱۱-۶۱۲ / رجال نجاشی: ۳۴۴.

۶. کافی ۱: ۵۴۷ / تهذیب ۴: ۱۲۳.

کوفه و سامراء داشتند که نام بسیاری از آنان همراه توثیقاتی که از طرف امام نسبت به آنان انجام شده در متون و منابع قدیم شیعه آمده است.^۱ شاید ذکر این نکته به خصوص مفید باشد که تقریباً تمام رجال و بزرگانی که در ادوار اخیر امامت توسط چند امام آخر توثیق شده و به ثقه و معتمد و نظایر آن توصیف گردیده‌اند وکلای مالی امام بوده‌اند و این توثیقات در رابطه با قابل اعتماد بودن آنان در امور مالی بوده است؛ مانند علی بن جعفر هُمّانی،^۲ احمد بن اسحاق اشعری قمی،^۳ ایوب بن نوح بن درّاج نخعی^۴ و ابراهیم بن محمد همدانی^۵ که همه در یک دستورالعمل از جانب امام توثیق شده‌اند.^۶ بسیاری از وکلای ائمه در این ادوار، از جمله جناب عثمان بن سعید عمری و فرزندش محمد بن عثمان که توسط حضرتین هادی و عسکری (ع) به عنوان ثقه و معتمد به جامعه شیعه معرفی شدند،^۷ اصولاً دانشمند به معنی شایع و معهود کلمه (یعنی مرجع علمی و اهل تدریس و افتاء) نبوده‌اند. کلمه ثقه در مورد این بزرگان به معنی وثوق مالی است یعنی «الثقة المأمون علی مال الله».^۸ هدف از این توثیقاها به قرینه اهتمام ناحیه مقدسه در این دوره، راهنمایی و ارشاد شیعیان برای

۱. برای نمونه نگاه کنید به رجال کشی: ۵۱۲-۵۱۴.

۲. عالی رتبه‌ترین وکیل و کارگزار امام هادی (رجال کشی: ۵۲۳، ۵۲۷ و ۶۰۸-۶۰۶ / غیبت شیخ: ۲۱۲). در متن توثیق بالا از وی به عنوان «الغائب العلیل» یاد می‌شود که معلوم می‌شود در دوره زندانی بودن علی بن جعفر صادر شده است.

۳. وکیل موقوفات امام در قم (تاریخ قم: ۲۱۱ / غیبت شیخ: ۲۱۲).

۴. وکیل امام هادی در کوفه (رجال کشی: ۵۱۴، ۵۲۵، ۵۷۲ و ۶۱۲ / رجال نجاشی: ۱۰۲ / تهذیب ۹: ۱۹۵-۱۹۶ / استبصار ۴: ۱۲۳ / غیبت شیخ: ۲۱۲).

۵. وکیل امام در همدان که ذکر او در بالا گذشت.

۶. متن توثیق در رجال کشی: ۵۵۷.

۷. غیبت شیخ: ۱۴۶-۱۴۷ و ۲۱۵-۲۲۰.

۸. غیبت شیخ: ۲۱۶.

پرداخت وجوه شرعی بود که به چه کسی سپردازند نه برای ارجاع سؤالات مذهبی فقهی و به عنوان مراجع دانش شرعی چنان که برخی دانشمندان شیعه در گذشته و حال^۱ و به پیروی از آنان بعضی از شیعه‌شناسان خارجی^۲ تصور کرده‌اند.

در سال ۲۳۳ هجری امام هادی به دستور متوکل عباسی (۲۳۲-۲۴۷) به سامراء آورده شد و زیر نظر قرار گرفت. فعالیت‌های امام طبیعتاً محدود شد و حداقل تا پایان دوره متوکل، وکلای امام کانال عمده ارتباطی شیعیان با امام خود بودند.^۳ جامعه شیعه در این دوره از نظر سیاسی زیر فشار شدید قرار داشت. آنان از همه مناصب رسمی دولتی طرد شده و از نظر اجتماعی منزوی گردیدند.^۴ مرقد مطهر امام حسین (ع) در کربلا که از مراکز عمده تجمع و زیارت شیعیان بود با خاک یکسان شد.^۵ بسیاری از نامداران و بزرگان شیعه از جمله چند تن از وکلای امام به زندان افتادند^۶ و برخی اعدام شدند.^۷

شاخه زیدی مکتب تشیع اکنون به عنوان یک مذهب با تعالیم و

۱. برای مثال شیخ حرّ عاملی در وسائل الشیعه ۱۸: ۱۰۰ (به قرینه عنوان آن باب و سائل).

۲. از جمله اتان کالبرگ در مقاله خود: «امام و جامعه در دوره پیش از غیبت»: ۳۸-۳۹.

۳. نگاه کنید به رجال کشی: ۵۰۹ و ۵۸۰-۵۸۱.

۴. مروج الذهب مسعودی ۵: ۵۱۵۰.

۵. تاریخ طبری ۹: ۱۸۵ / مروج الذهب ۵: ۵۱۵.

۶. رجال کشی: ۶۰۷-۶۰۸.

۷. از جمله نگاه کنید به رجال کشی: ۶۰۳ (مقایسه کنید با تاریخ طبری ۹: ۲۰۰-۲۰۱) / تاریخ

بغداد ۷: ۳۵۷. همچنین نمونه پاره کردن دیوان و بریدن زبان عبدالله بن عمار برقی شاعر شیعی

این دوره که منتهی به مرگ او شد (معالم العلماء / ابن شهر آشوب: ۱۴۸ / رسائل ابوبکر

خوارزمی: ۱۶۶ / اعیان الشیعه ۸: ۶۴ / الغدير ۴: ۱۴۰).

معارف خاصّ خود سربرافراشته بود و یک رقیب عمده برای تشیع امامی به‌شمار می‌رفت. در یک رساله با نام الردّ علی الروافض که از این دوره باقی مانده است نویسنده زیدی رساله که معاصر حضرت هادی (ع) بوده از ایشان به‌خاطر دستور پرداخت خمس درآمد در شرایط آن روز و این که ایشان در سراسر شهرها وکلایی برای این امر نصب کرده‌اند شدیداً انتقاد می‌کند.^۲ مشابه چنین انتقادات و حملاتی را نویسندگان زیدی دیگر نیز تا پایان قرن سوم انجام داده‌اند^۳ که توسط دانشمندان شیعه بدان پاسخ مناسب داده شده است.^۴

اهتمام ناحیه مقدسه به حسن جریان امور در مسائل مالی مربوط به مقام امامت در دوره امام عسکری (ع) و سپس تا دوره غیبت صغری ادامه یافت. متن برخی از نامه‌هایی که حضرت عسکری (ع) به وکلای خود در این باره مرقوم فرمودند در منابع قدیم و معتبر ضبط شده است.^۵ در این نامه‌ها امام بر اهمیت پرداخت به‌موقع وجوه شرعی از طرف شیعیان تأکید شدید گذارده‌اند. روشن است که نیازهای مالی دفتر مقام امامت برای تأمین مصالح و حوائج جامعه شیعه که دوره سختی را از سر می‌گذراند افزونی گرفته بود. در یک نامه که به‌صورت غیرمعمول بسیار طولانی است و امام آن را به یکی از بزرگان جامعه شیعه در نیشابور نوشته بودند امام از مسامحه شیعیان آن منطقه که حقوق مالی خود را مانند

۱. برای هویت نویسنده واقعی این اثر که به قاسم بن ابراهیم رسی، امام زیدیه در این دوره (متوفی ۲۴۶) نسبت داده شده و نمی‌تواند از او باشد نگاه کنید به کتاب ویلفرد مادلونگ درباره قاسم بن ابراهیم: ۹۸-۹۹.

۲. الردّ علی الروافض: برگ ۱۰۶ پ و ۱۰۸ ر.

۳. مانند ابوزید علوی در کتاب الاشهاد: بند ۳۹.

۴. نقض کتاب الاشهاد از ابن قبه: بندهای ۴۱-۴۲.

۵. رجال کشی: ۵۷۷-۵۸۱.

زمان پدر بزرگوارش به صورت منظم و درست نمی پرداختند گله فرموده است. در همان نامه امام اشاره نموده اند که مکاتبات میان حضرتش با شیعیان آن شهر در مطالبه حقوق مالی به طول انجامیده و اگر به خاطر رستگاری و سعادت و نجات اخروی آنان نبود هرگز چنین اصرار و ابرامی نمی فرمود.^۱ در پایان نامه، امام نام چند تن از وکلای خود را در بلاد مختلف ذکر نموده و آنان را به درستی و امانت و حسن خدمت به پیشگاه امامت ستوده است. متأسفانه چنان که لازمه طبع زلت پذیر بشری است برخی از وکلادر زمان های بعد در اموال امام اختلاس کرده و برخی دیگر که از طرف امام وکالت نداشتند با دعوی نمایندگی ایشان به سوء استفاده مالی و دریافت وجوه شرعی شیعیان می پرداختند. به این جهت در این دوره افراد متعددی از اطرافیان امام به خاطر سوء استفاده های مالی، طرد و لعن شدند از جمله یکی از همان وکلایی که نام او در همان نامه بالا آمده و مورد ستایش امام قرار گرفته بود.^۲

عثمان بن سعید عمری که گویا از زمانی که امام هادی (ع) به سامراء انتقال یافت به خدمت پیوسته بود تا پایان زندگی ایشان خدمتگزار و کارپرداز بیت آن امام^۳ و سپس دستیار عمده و کارپرداز اصلی امور

۱. رجال کشی: ۵۷۵-۵۸۰.

۲. این شخص عروة بن یحیی دهقان، وکیل ارشد امام در بغداد (رجال کشی: ۵۴۳ و ۵۷۹) بود که به خاطر اختلاس در وجوه متعلق به ایشان مورد لعن قرار گرفت (همان منبع: ۵۳۶-۵۳۷ و ۵۷۳-۵۷۴). یکی دیگر از وکلایی که نام آنان در آن نامه آمده است: ابوطاهر محمد بن علی بن بلال معروف به بلالی، بعداً وسیله سفیر دوم امام دوازدهم لعن و طرد گردید (غیبت شیخ: ۲۴۵).

۳. عثمان بن سعید کار خود را در خانه امام هادی (ع) از سن ۱۱ سالگی آغاز کرد (رجال شیخ: ۴۲۰) و بعدها دستیار اصلی امام شد (کافی ۱: ۳۳۰ / رجال کشی: ۵۲۶ و غیر اینها).

مالی و دفتری حضرت عسکری (ع)^۱ و در روزگار ایشان عملاً مانند رئیس دفتر امامت بود.^۲ او پس از درگذشت امام عسکری (ع) همچنان رئیس دفتر امامت باقی ماند و به قرار سابق، وجوه مالی جامعه شیعه را به عنوان نیابت از فرزند ایشان که اکنون در پس پرده غیبت بود از شیعیان دریافت می نمود.^۳

پس از درگذشت وی، فرزندش محمد و سپس دو تن دیگر این روش را ادامه دادند. سرانجام با درگذشت فرد چهارم، دفتر مراجعات امامت و نهاد وکالت مالی به پایان رسید و دوره غیبت کبری، که در آن جامعه شیعه دیگر دسترسی به امام و نماینده منصوص او نداشت، آغاز شد.

۱. نگاه کنید به کافی ۱: ۳۳۰ / غیبت شیخ: ۲۱۵. در یک توقیع که از ناحیه مقدسه به نماینده امام در نیشابور که آن هنگام در سامراء بود ارسال شده است به وی دستور داده می شود که «فلا تخرجن من البلدة حتى تلقی العمري - رضی الله عنه برضای عنه - و تسلّم علیه و تعرفه و يعرفك فانه الطاهر الامين العفيف القريب منا و الينا فكل ما يحمل الينا من شيء من النواحي فاليه يصير آخر امره ليوصل ذلك الينا» (رجال کشی: ۵۸۰).

۲. به خصوص نگاه کنید به رجال کشی: ۵۴۴ که عبارت متن به گونه ای است که گویا مؤلف حتی مطمئن نبوده که تصرفات جناب عثمان بن سعید همواره زیر نظر و اشراف مستقیم حضرت عسکری (ع) قرار داشته و تمام جزئیات آن الزاماً مورد خواست و تصویب آن حضرت بوده است (شاید به خاطر روایاتی مانند متن منقول در غیبت طوسی: ۲۱۷ که موهم نوعی استقلال رأی جناب عثمان بن سعید است چه در آن دارد که «اجتمعنا الى ابي محمد (ص) نسأله عن الحجة من بعده و فی مجلسه اربعون رجلاً، فقام اليه عثمان بن سعید العمري فقال له يا ابن رسول الله اريد أن أسألك عن امر أنت اعلم به مني، فقال له اجلس، فقام مغضباً ليخرج، فقال (ع) لا يخرجن احد، فلم يخرج منا احد...») لیکن باتوجه به جلالت قدر جناب عثمان بن سعید باید گفت منظور آن است که وی از طرف امام، اجازه و اختیار عام در امور مالی و مسائل مرتبط به آن داشته و امام در جزئیات مسائل دخالت نمی فرموده اند چنان که در همان متن بالا دارد که حضرت عسکری به حضار فرمودند: «فاقبلوا من عثمان ما يقوله وانتهوا الى امره و اقبلوا قوله فهو خليفة امامكم والامر اليه».

۳. الفصول العشرة از شیخ مفید: ۳۵۵.

بخش دوم

غلو، تقصیر، و راه میانه

تکامل مفهوم امامت در بُعد علمی و معنوی



در سرتاسر قرآن کریم بر این نکته تأکید شده است که خداوند، سراسر جهان هستی را به تنهایی آفریده و تمام موجودات را روزی می‌دهد^۱ بدون آن که در این راه کسی بدو مددی کرده یا مساعدتی نموده باشد.^۲ او تنها کسی است که هرگز نمی‌میرد درحالی که تمام موجودات دیگر می‌میرند.^۳ او تنها کسی است که بر غیب آگاه است.^۴ او تنها

۱. قرآن کریم ۶: ۱۰۲، ۲۷: ۶۴، ۳۰: ۴۰، ۳۵: ۳ و موارد دیگر.

۲. ایضاً ۱۷: ۱۱۱، ۳۴: ۲۲ و موارد دیگر.

۳. ایضاً ۲۸: ۸۸.

۴. ایضاً ۲۷: ۶۵ و موارد دیگر. مگر آن که خود کسی را بر موردی از آن غیب یا بخشی از آن آگاه ساخته باشد و سپس با رخصت او، همان حقیقت یا حقایق به شکل «تَعْلَمَ مِنْ ذِي عِلْمٍ» از آن فرد دانا به افرادی دیگر منتقل شده باشد. البته این با نسبت دادن سَعَةِ نامحدود علم (به معنی انکشاف جمیع امور عالم از آن سنخ که برای خداوند حاصل است) به فردی جز پروردگار، ناسازگار به نظر می‌رسد.

قانونگذار در سراسر جهان هستی است.^۱ در آیات بسیار دیگری تأکید شده است که پیامبران مردمانی عادی بودند که مانند همه مردم دیگر زندگی کرده و درگذشتند.^۲ قرآن به خصوص درباره پیامبر(ص) تذکر می‌دهد که او یک انسان عادی است که فرق او با دیگر مردم آن بود که وحی الهی را از خدا برای رسانیدن به بشر دریافت کرد.^۳ خداوند به طور اخص به پیامبر خود دستور داده است که همین نکته را به کسانی که برای ایمان آوردن به او، از وی طلب معجزه می‌کردند خاطر نشان سازد.^۴

علی رغم متفاهم عرفی از چنین تأکیدات،^۵ فکر این که پیامبر(ص)

۱. ابضاً ۵۷:۶، ۴۰:۱۲ و ۶۷، ۳:۳۹ و موارد دیگر.

۲. ابضاً ۷۵:۵، ۳۸:۱۴، ۲۰:۲۵ و موارد دیگر.

۳. ابضاً ۱۱۰:۱۸.

۴. ابضاً ۹۴-۹۰:۱۷.

۵. تفاهم عرفی از تأکیدات الهی در این موارد به حسب قاعده باید چنین می‌بود که آن سنخ صفات و افعال، مختص ذات باری تعالی است و هیچ کس دیگر به هیچ گونه، واجد آن خصوصیات نیست. منشأ این تفاهم آن است که بنا بر آنچه تحقیقات اخیر مورخان عربستان پیش از اسلام و سایر جوامع بت پرستی (مانند William Robertson Smith در کتاب Lectures on the Religion of the Semites [چاپ لندن - ۱۹۲۷م] و مقاله R. Horton با عنوان African conversions در مجله Africa [مجلد مربوط به سال ۱۹۷۱م]: نیز نگاه کنید به مقاله موننگمری وات با عنوان The High God in Pre-Islamic Mecca چاپ شده در Correspondance d'orient، جلد یازدهم [چاپ بروکسل - ۱۹۷۰م]: ۵۰۵-۴۹۹) در مورد نقش الهه‌ها در فرهنگ عرب جاهلی و بیشتر فرهنگ‌های بت پرستی مشابه نشان داده و در برخی آیات قرآن کریم (مانند آیات ۱۸ و ۲۱ سوره یونس) نیز بدان تلویح رفته است مشرکان عرب نیز در این نکته که خداوند، آفریدگار جهان و روزی دهنده جهانیان و دانای آشکار و نهان است تأملی نداشتند و گفته آنان آن بود که بت‌ها و الهه‌ها هریک مظهر و مجلای اتم یکی از خصائص و اوصاف و افعال الهی از زیبایی و مهر و خشم و خلق و رزق و مانند آن و نمودهای خارجی آن اوصاف مانند عشق و جنگ و باران و

موجودی فوق بشری بود بلافاصله پس از درگذشت آن حضرت آغاز شد. بنابر روایات تاریخی پس از آن که خبر درگذشت آن حضرت پخش گردید یکی از صحابه اظهار کرد که وی وفات نفرموده و تنها از نظرها غائب شده است تا بعداً مراجعت نماید و «دست و پای کسانی را که بدو نسبت وفات دهند قطع کند».^۱ این ایده را سایر مسلمانان با استناد به آیه‌ای از قرآن کریم که از درگذشت پیامبر (ص) در آینده خبر می‌داد^۲ مردود دانستند. ادعایی مشابه پس از شهادت حضرت امام علی (ع) شنیده شد که گروهی ادعا کردند آن حضرت همچنان زنده است و نخواهد مرد تا آن که سراسر جهان را فتح کند و عرب را به انقیاد و اطاعت امر خود وادار سازد.^۳ همین ادعا بار دیگر پس از درگذشت فرزند آن حضرت محمد بن الحنفیه در سال ۸۱ هجری مجدداً شنیده می‌شود که

→ غیره بوده و به این دلیل، واسطه انجام آن امور، و باتفویض الهی و به نحو ترتیب طولی، منشأ وقوع آن چیزها در جهان هستند اما منشأیت آنان موجب کوچک شدن و تنزل رتبه خدای بزرگ نیست زیرا خداوند هم واهب ذات آنان و هم واهب توانایی‌های آنان است («تملکه و ماملک»، بخشی از شعار عرب جاهلی در تبلیغ حج به ضبط هشام بن محمد بن سائب کلبی در کتاب الاصلان: ۷. در مورد این اعتقاد به صورت کلی در میان قائلین به الهه‌ها و به خصوص در یونان قدیم رجوع کنید به کتاب Paul Veyne با نام:

Les grecs ont-ils cru a leurs myths?: essai sur l'imagination consitutante

چاپ پاریس، ۱۹۸۳). ناگزیر آن تصریحات و تأکیدات قرآنی که در بالا یاد شد برای دفع و رد بخش باطل سخن آنان است یعنی این که خداوند کارهای خود را از خلق و رزق و غیره - با آن سنخ که در مورد او اطلاق می‌شود - به دست دیگری انجام نمی‌دهد (ببینید المیزان ۱۱: ۲۸۸-۲۸۹).

۱. سیره ابن هشام ۴: ۳۰۶-۳۰۵ / تاریخ طبری ۳: ۲۰۰-۲۰۱.

۲. قرآن کریم ۳: ۱۴۴.

۳. کتاب البیان والتبیین جاحظ ۳: ۸۱ / مقتل امیرالمؤمنین ابن ابی الدنیا: ۱۱۶ و ۱۱۷ /

فرق الشیعة نوبختی: ۴۰-۴۴ / المقالات والفرق سعد بن عبدالله اشعری: ۱۹-۲۰.

بسیاری از هواداران وی می‌گفتند که وی نموده است بلکه خود را از مردمان پنهان کرده و سرانجام در آخرالزمان ظهور خواهد کرد «تا جهان را از عدل و داد پر کند پس از آن‌که از ظلم و جور آکنده شده باشد».^۱ این اعتقاد در میان سواد اعظم مسلمانان با نام غلو شناخته شده^۲ و هواداران آن به‌عنوان غلات خوانده می‌شدند و این، مفهوم نخستین آن کلمه بود.^۳

از اوایل قرن دوم هجری به بعد افراد و گروه‌های متعددی پیدا شدند که افرادی از خاندان پیامبر (ص) را به‌عنوان خدا می‌شناختند. برخی گزارش‌ها سابقه این فکر را به قرن اول می‌رساند که پس از شهادت امام علی (ع)، عده‌ای ادعا کردند که او خدا بوده و اکنون چهره خود را به نشانه غضب از بندگان خویش پوشانیده است.^۴ در منابع متأخرتر، تاریخ حدوث این نظر را حتی به زمان زندگی خود امام علی (ع) رسانیده و گفته‌اند که در روزگار خلافت ظاهری آن حضرت، گروهی به دلیلی نامعلوم ادعا کردند او خدای آنان است و چون حاضر به توبه از گفته خود نشدند امام فرمان داد که آنان را بسوزانند. صحت این گزارش اخیر از دیرزمان مورد تردید قرار گرفته است.^۵ در قرن دوم وضع و زمینه

۱. نگاه کنید به کتاب «الکيسانية في التاريخ والادب» و دادالقاضی: ۱۶۸ به بعد و منابع آن.

۲. برای مثال نگاه کنید به کمال‌الدین: ۳۳ که سید حمیری (متوفی حدود ۱۷۳) وضع مذهبی خود را پیش از آن‌که بنا بر این نقل به مذهب جعفری بگردد به‌عنوان دوره‌ای که «به غلو گرایش داشته و به غیبت محمد ابن الحنفیه معتقد بوده است» وصف می‌کند (کنت اقول بالغلو واعتقد غيبة محمد ابن الحنفیه). نیز نگاه کنید به فرق الشیعه: ۵۲.

۳. نگاه کنید به مقاله و دادالقاضی درباره تطوّر مفهوم غلو و اصطلاح غلات در ادب اسلامی (به انگلیسی): ۲۹۵-۳۰۰.

۴. المقالات والفرق سعدین عبدالله اشعری: ۲۱.

۵. نگاه کنید به همان مقاله و دادالقاضی: ۳۰۷ و منابع ذکرشده در آن.

این دعوی‌ها روشن‌تر بود زیرا همیشه ادعای این‌که یکی از ائمه خداست بخش اول از یک ادعای دوبخشی بود و بخش دوم آن بود که ادعاگر، خود پیامبر و فرستاده چنان خدایی است. از آن جمله حمزه بن عماره بربری^۱ بود که راه خود را از برادران کیسانی خویش جدا کرده و محمد بن الحنفیه را خدا خواند و خود را پیامبر او دانست.^۲ همچنین افراد و گروه‌های متعدد دیگری که امام صادق (ع)^۳ یا سایر ائمه اطهار^۴ را خدا می‌خواندند. تمامی این گروه‌ها تفسیر مخصوص باطنی خود را از شریعت و شعائر مذهبی داشته و در نهایت آن را منسوخ می‌دانستند و محرمات را حلال می‌نمودند و در نهایت از جامعه اسلامی کناره‌گیری کرده، به راه خود می‌رفتند. مع ذلک ائمه اطهار و هواداران آنان ناچار بودند مرتباً به صورت رسمی آنان را لعن و تکفیر کرده و از آنان تبرّی نمایند تا اعتبار جامعه شیعه به خاطر کفرگویی‌های آنان — که خود در آغاز عضو آن جامعه بوده و هنوز مدّعی ارتباط با ائمه بودند — آسیب نبیند و اظهارات ایشان چهره تشییع را خدشه‌دار نسازد.

در دهه‌های سوم و چهارم قرن دوم هجری، در دوره زندگی و امامت امام صادق (ع)، گروه دیگری از غلات در جامعه شیعه پدیدار شدند. این گروه به بسیاری از نظریات و عقاید گروه اکنون تقریباً ناپدید شده کیسانیّه — که خود را دنباله‌رو آنان می‌دانستند^۵ — علاقتند بوده و از آن

۱. درباره او مراجعه کنید به کتاب کیسانیّه فی التاریخ والادب: ۲۰۸-۲۰۶ و منابع آن.

۲. فرق الشیعه: ۴۵ / المقالات والفرق: ۳۲.

۳. مراجعه کنید به فرق الشیعه: ۵۹-۵۷ / المقالات والفرق: ۵۵-۵۱ / دعائم الاسلام ۶۲: ۱.

۴. نگاه کنید به رجال کشی: ۴۸۰ و ۵۲۱-۵۵۵ و ۵۵۵.

۵. این نکته مثلاً از این روایت که این گروه به امام صادق نسبت داده‌اند به‌خوبی روشن می‌شود:

جانبداری می کردند از جمله به پیروی آنان، ائمه آل محمد را موجوداتی فوق بشری می خواندند^۱ که دارای علم نامحدود از جمله علم بر غیب^۲ و قدرت تصرف در کائنات بودند. این گروه جدید از غلات، پیامبر و ائمه را خدائی خواندند بلکه معتقد بودند که خداوند، کار جهان از خلق و رزق و اختیار تشریع احکام را به آنان تفویض فرموده است. نتیجتاً پیامبر و ائمه عملاً تمام کارهایی را که خداوند باید انجام دهد، انجام می دهند با این فرق که قدرت خدا اصلی و قدرت آنان تبعی و فرعی است. پس فرق اصلی میان آنان و غلات ملحد آن بود که غلات ملحد، ائمه را در عرض خدا و در درجه او می دانستند ولی اینان به اصطلاح رایج ادوار اخیر «در طول» خدا می دانستند.

این فکر به زودی در سنت شیعه با کلمه «تفویض»^۳ شناخته شد که گروه مزبور را به این اعتبار «مفوضه» نامیدند. همچنان که سایر گروه های غلات که ائمه را خدا می دانستند به طور اخص «غلات طیّاره» یا به طور

→ «ما زال سرّنا مکتوماً حتّی صار فی ید وُلد (کذا) کیسان فنحدّثوا به فی الطرق والقری» (کافی ۱: ۲۲۳). متفاهم از این عبارت آن است که کیسانیه بر اسرار الهی دست یافته و آن را افشا کرده بودند و آنچه این گروه جدید از غلات می گفتند همان اسرار الهی بود که کیسانیه افشا کرده بودند.

۱. برای تفصیل مطلب به کتاب کیسانیه فی التاریخ والادب: ۲۳۸-۲۶۱ مراجعه کنید.
۲. فرق الشیعه: ۴۹ و ۵۱ و ۶۵ / المقالات والفرق: ۳۹ و ۴۱ / ملل و نحل شهرستانی ۱: ۱۷۰.

همچنین تاریخ طبری ۱۶۹: ۷.

۳. نیازمند به توضیح نیست که اصطلاح «تفویض» در این معنی جز اصطلاح آن در مبحث جبر و اختیار است چه با اساس «اختیار» در آن مبحث منافاتی ندارد، هرچند می تواند براساس نظریه «تفویض» در آن مبحث نیز بنیاد نهاده شود (چنانکه از روایتی در عیون اخبار الرضا ۱: ۱۲۴ برمی آید که گروهی از مردمان در آن روزگار، اعتقاد به این دو مبنا را باهم می آمیختند). در این باب رجوع کنید به خصوص به «فصل فی بیان التفویض و معانیه» در بحار الانوار ۳۵۰-۳۲۸: ۲۵.

ساده و خلاصه «طیاره» خوانده می‌شدند.^۱ در کتب رجال حدیث شیعه معمولاً افراد این گروه دوم (یعنی آنان که ائمه را خدا می‌دانستند و عملاً با این عقیده و با تفسیرهای باطنی خاص خود، از ربقة اسلام و تشیع خارج شده و گروه‌های مستقل برای خود تشکیل داده بودند) با عبارتی نظیر فاسد المذهب یا فاسد الاعتقاد^۲ و اهل تخیل (تفسیر

۱. مثلاً در رجال کشی: ۳۲۴، ۳۶۳، ۴۰۱، ۴۰۷ و ۵۰۷ / رجال شیخ: ۵۱۵. «طیاره» در این مورد به معنی دورپرواز و بلندپرواز است و با اصطلاح «اهل ارتفاع» که در مورد غلات درون‌گروهی به کار می‌رفت - به شرحی که بعداً در متن می‌بینیم - مرتبط به نظر می‌رسد. به عبارت دیگر غلات درون‌گروهی که ائمه را خدا نمی‌دانستند ولی فوق بشر می‌خواندند مقداری از حد واقعیت فراتر رفته‌اند ولی آنان که ایشان را خدا گفته‌اند به وادی‌های دوردست ضلالت پریده‌اند. در این باره همچنین نگاه کنید به غیبت نعمانی: ۱۹ / رجال کشی: ۵۰۷-۵۰۸ که در این مورد اخیر نقل شده که صفوان بن یحیی بجلی (متوفی ۲۱۰) - دانشمند مورد احترام شیعه در آغاز قرن سوم - درباره محمد بن سنان زاهری، از بزرگان موفّضه در آن روزگار، گفت: «کان من الطیارة فقصصناه»، یا به نقل دیگر: «هم ان يطير غير مرة فقصصناه». پس این عبارت به معنی نفی مطلق غلو از محمد بن سنان نیست بلکه به این معنی است که وی غالی ملحد قائل به الهیّت ائمه نبوده است. ولی مقدسی در البدء والتاریخ ۱۲۹:۵ وجه تسمیة غلات (در مورد بحث او پیروان عبدالله بن سبا) به «طیاره» را آن می‌داند که آنان معتقد بودند که هرگز نمی‌میرند بلکه ارواح آنان به تاریکی‌ها پرواز کرده و از چشم‌ها ناپدید می‌شوند. این ظاهراً تفسیر من عندی است.

۲. نام برخی از راویان حدیث که در کتاب‌های رجال با این عبارات توصیف شده‌اند چنین است:

- احمد بن محمد بن سیار، راوی غلو و تخیل (رجال نجاشی: ۸۰ / فهرست شیخ: ۲۳) و معتقد به تناسخ (رجال ابن الغضائری ۱: ۱۵۰).

- اسحاق بن محمد بن احمد بن ابان احمر (ابن الغضائری ۱: ۱۹۷)، معدن تخیل و مؤلف آثاری مملو از آن (نجاشی: ۷۳).

- جعفر بن محمد بن مالک فزاری (نجاشی: ۱۲۲).

- حسن بن اسد الطفاوی (ابن الغضائری ۲: ۹۸).

- حسین بن حمدان خصیبی، رئیس غلات نصیری (نجاشی: ۶۷ / ابن الغضائری ۲: ۱۷۲) که آثار او موصوف به تخیل بود (نجاشی: ۶۷).

باطنی از شریعت)^۱ مشخص شده، و گروه اول که همچنان در داخل مذهب تشیع مانده و به اصطلاح «غلات درون‌گروهی» بودند با

→ داود بن کثیر رقی (ابن الغضائری ۱۹۰:۲) که غلات او را از رؤساء خود می‌شمردند (کشی: ۴۰۸).

– سهل بن زیاد آدمی رازی (ابن الغضائری ۱۷۹:۳)

– طاهر بن حاتم بن ماهویه قزوینی (ابن الغضائری ۲۲۸:۳) که در عقاید و آثارش تخلیط دیده می‌شد (نجاشی: ۲۰۸).

– علی بن احمد کوفی (نجاشی: ۲۶۵) که در اواخر عمر خود به مذهب باطنی مخمسه گروید (رجال شیخ: ۴۸۵ / فهرست او: ۲۱۱ / المجدی فی الانساب: ۱۰۸).

– علی بن حسان هاشمی (نجاشی: ۲۵۱)، مؤلف کتابی به نام «تفسیر الباطن» که ابن الغضائری ۱۷۶:۴ آن را چنین توصیف کرده است: «لا یتعلّق من الاسلام بسبب».

– علی بن عبدالله خدیجی، مؤلف «کتاب ملعون فی تخلیط عظیم» (نجاشی: ۲۶۷).

– علی بن عبدالله میمونی (نجاشی: ۲۶۸).

– فارس بن حاتم بن ماهویه قزوینی که درباره نوشته‌های او گفته‌اند «کُلّها تخلیط» (ابن الغضائری ۱۱:۵).

– محمد بن جمهور العمی (نجاشی: ۳۳۷).

– محمد بن حسن بن شمون، از غلات واقفه و اهل تخلیط (نجاشی: ۳۳۶).

– محمد بن عبدالله بن مهران، از خطّابیه (نجاشی: ۳۵۰).

– ابوسمینه محمد بن علی صیرفی، فاسد الاعتقاد (نجاشی: ۳۳۲) که کشی: ۵۴۶ او را در ردیف ابوالخطّاب قرار داده که وسیله امام صادق لعن و طرد شد.

– مفضل بن عمر جعفی، از خطّابیه (نجاشی: ۴۱۶).

۱. برای مثال رجوع کنید به نجاشی: ۶۷، ۷۳، ۸۰، ۱۶۴، ۲۰۸، ۲۲۱، ۲۲۶، ۲۵۱، ۲۷۰، ۲۸۴، ۳۳۲، ۳۳۶، ۳۵۰، ۳۷۳، ۳۹۶ و ۴۴۸ / رجال شیخ: ۲۱۱ و ۴۸۶ / فهرست او: ۲۳، ۹۱، ۹۲، ۱۴۳، ۱۴۵ و ۱۴۶.

اصطلاح مخلط به این ترتیب هم می‌تواند ناظر به عقیده یک شخص باشد که اعتقادات درستی نداشته و همه نوع مطالب نادرست و عجیب و غریب را از هرجا گرد آورده و تلفیق می‌کند و بدان تمسک می‌جوید (رجوع کنید مثلاً به مسائل سرویه: ۲۱۳ / احتجاج طبرسی ۷۴:۲؛ همچنین به مغنی قاضی عبدالجبار ۲۰ [بخش دوم]: ۱۷۵) و هم می‌تواند ناظر به اثر تألیف شده وسیله چنین شخص باشد. درست مانند اصطلاح فاسد الحدیث یا فاسد الروایه در نجاشی: ۳۶۸ و ۴۲۱ و ابن الغضائری ۱۸۴:۵ و فهرست شیخ: ۲۸۴ و بسیاری

تعبیراتی نظیر اهل‌الارتفاع^۱، فی مذهبی (یا فی حدیثه) ارتفاع^۲، مرتفع‌القول^۳، یافیه غلو و ترفع^۴ ممتاز گردیده‌اند که همه حاکی از

→ موارد دیگر. به عنوان مثال علی بن احمد عقیقی را شیخ در رجال خود: ۴۸۶ «مخلط» خوانده است زیرا حدیث او مشتمل بر مناکیر بود (فهرست شیخ: ۹۷). یا کشی: ۴۷۶ می‌گوید ابوبصیر یحیی بن ابی‌القاسم اسدی خود غالی نبود اما مخلط بود یعنی احادیث غلو را روایت می‌نمود. برخی فاسد‌المذهب والروایه هر دو بودند (مثال در نجاشی: ۱۲۲ / ابن‌الغضائری ۱۷۹:۳). البته معنی بالا، معنی اخص آن اصطلاح است (برای استعمال آن در منابع عمومی شرح حال دانشمندان به عنوان مثال بنگرید به تاریخ‌الاسلام ذهبی ۲۰ [یعنی جلد مربوط به سال‌های ۲۶۱-۲۸۰ در چاپ عمر عبدالسلام تدمری]: ۲۱۲ که به نقل از طبقات‌النساک ابن‌الاعرابی [متوفی ۳۴۰] دارد که زهاد و محدثین در بصره با صوفیه خوش نداشتند «لما سمعوا منهم من التخلیط». همچنین ببینید شرح‌الاحبار قاضی نعمان ۳: ۳۱۳) و گرنه در کتاب‌های عمومی علم‌الحديث، اصطلاح مزبور (مخلط) در معنی شخصی که بی‌دقت است و در بند صحت احادیثی که روایت می‌کند نیست و نتیجتاً هرگونه حدیثی را چه صحیح و چه ضعیف نقل می‌کند، به کار رفته است. کتب رجال همین مفهوم کلی را در فرد خاص آن به کار برده‌اند.

۱. نگاه کنید به رجال کشی: ۳۲۶ در توصیف سه راوی حدیث که یکی از آنان: اسحاق بن محمد بصری بر مبنای سخن همین مؤلف: ۵۳۱ علاقه خاص به نقل روایات مفضل بن عمر در زمینه تفویض داشت. همچنین به هدایه خصیبی: ۴۳۱ که کلمه «مرتفعه» در همین معنی به کار رفته است.

۲. نگاه کنید به رجال نجاشی: ۲۴ (در ابراهیم بن یزید مکفوف)، ۱۵۵ (در خیبری بن علی طحان)، ۲۲۸ (در عبدالله بن خدّاش مهری)، ۳۸۴ (در محمد بن بحر رهنی که به نقل رجال شیخ: ۵۱۰ متهم به تفویض بود) / ابن‌الغضائری ۱: ۳۷ (در ابراهیم بن اسحاق احمر)، ۱۲۶ (در احمد بن علی رازی)، ۲۳۷ (در امیه بن علی قیسی)، ۴۲:۲ (در جعفر بن محمد بن مالک فزاری)، ۴۵ (در جعفر بن معروف سمرقندی)، ۱۲۴ (در حسن بن علی بن ابی عثمان سجاده)، ۴۵:۵ (در قاسم بن حسن بن علی بن یقطين)، ۱۲۷ (در محمد بن احمد جامورانی)، ۱۶۲ (در محمد بن بحر رهنی)، ۲۱۹ (در محمد بن سلیمان دیلمی، به شکل «مرتفع فی مذهب» در این مورد)، ۲۶۴ (در محمد بن علی صیرفی).

۳. مراجعه شود به رجال کشی: ۵۱۱ (در ابوهاشم جعفری که روایاتش «تدل علی ارتفاع فی القول») / رجال نجاشی: ۴۰۶ (در موسی بن جعفر کمیزانی) / ابن‌الغضائری ۳: ۲۶۶ (در

تندروی و «بلندپروازی» نابه‌جای کسانی است که ائمه را گرچه خدا ندانستند ولی آنان را به ناحق از مقام واقعی خود بالا برده^۵ و با نسبت دادن علم و قدرت نامحدود و معجزات و نظایر آن، موجوداتی فوق بشری و غیرطبیعی معرفی کرده بودند. با این همه در استعمال اعم، اصطلاح غلات بر هر دو دسته به‌طور معمول و متداول اطلاق می‌شده است^۶ مگر آن‌که دو اصطلاح غلات و مقوضه با همدیگر به کار می‌رفت

→ عبدالله بن بحر کوفی، (در عبدالله بن بکر ارجانی)، ۲۶۸ (در عبدالله بن حکم ارمنی)، ۲۸۴ (در عبدالله بن سالم صیرفی)، و ۲۵:۴ (در عبدالله بن عبدالرحمن الاصم)، ۷۴ (در عبدالرحمن بن احمد بن نهیک سمري)، ۱۳۱:۶ (در مفضل بن عمر جعفی)، ۲۷۹ (در یوسف بن السخت بصری)، ۲۸۹ (در یوسف بن یعقوب جعفی).

۴. رجال نجاشی: ۹۷ (در احمد بن علی رازی).

۵. شاید این اصطلاح از حدیث معروف منسوب به پیامبر اکرم (ص) گرفته شده باشد: «لا تعرفونی فوق حقّی فان الله اتّخذنی عبداً قبل ان یتخذنی نبیاً» (قرب الاسناد: ۱۸۱ / عیون اخبارالرضا ۲: ۲۰۱). از حضرت رضا (ع) هم روایت شده است: «انا لنبرأ الی الله ممّن یغلو فینا فیرفعنا فوق حدّنا» (بحارالانوار ۲۵: ۲۶۵).

۶. ابن داود در رجال خود: ۵۳۸-۵۴۲ فهرستی از ۶۵ راوی حدیث که در کتب رجال شیعه با وصف غالی معرفی شده‌اند به‌دست داده است. ودادالقاضی هم در مقاله خود در باب تطوّر مفهوم غلو و غالی در ادب اسلامی: ۳۱۷-۳۱۸ فهرستی از ۵۶ تن بر مبنای اطلاعات مندرج در رجال نجاشی، رجال کشی، رجال و فهرست شیخ و معالم ابن شهر آشوب جمع‌آوری کرده است. وی با این وجود حتی از همان‌ها که در این منابع ذکر شده‌اند این اسامی را از قلم انداخته که باید به فهرست او اضافه شود: اسماعیل بن مهران (رجال کشی: ۵۸۹)، محمد بن فرات (همان منبع: ۵۵۴)، محمد بن نصیر نمیری (همان منبع: ۵۲۰-۵۲۱)، محمد بن موسی شریقی (همان منبع: ۵۲۱ / رجال شیخ: ۴۳۶)، منحل بن جمیل کوفی (کشی: ۳۶۸)، همچنین ابن الغضائری (۶: ۱۳۹)، محمد بن صا ته بصری (رجال شیخ: ۳۹۱)، محمد بن عیسی بن عبید یقطینی (فهرست شیخ: ۳۱۱)، حسن بن خرزاذ (رجال نجاشی: ۴۴) و حسین بن یزید بن عبدالملک نوفلی (همین منبع: ۳۸). اسامی دیگری هم از رجال ابن الغضائری به‌دست می‌آید که چون این نویسنده از آن مطلع نبوده در فهرست او نیست: جعفر بن اسماعیل منقری (ابن الغضائری ۲: ۲۴)، خلف بن محمد بن ماوردی (همان ۲: ۲۷۲)، حسن بن علی طحّان

که در این صورت منظور از کلمه غلات مشخصاً کسانی بود که ائمه را خدا (و احیاناً پیامبر) می خواندند.^۱

اصول اعتقادی مفوضه شکل تکامل یافته عقائد غلات صدر اول بود.

→ (همان ۲: ۲۷۵)، صالح بن سهل همدانی (همان ۳: ۲۰۵)، صالح بن قیس بن سماعن (همان ۳: ۲۰۶)، علی بن عبدالله میمونی (همان ۴: ۲۰۴)، قاسم بن ربیع صحاف (همان ۵: ۴۵)، معلی بن راشد العمی (همان ۶: ۱۱۲)، موسی بن سعدان حنّاط (همان ۶: ۱۵۶)، میّاح مدائنی (همان ۶: ۱۶۴) و یونس بن بهمن (ایضاً ۶: ۲۹۰). بسیاری از این غلات از گروه های الحادی بودند که قائل به الوهیت ائمه بودند ولی برخی هم از مفوضه بودند. مثلاً شیخ در کتاب فهرست خود: ۱۳۲ محمد بن بحر رهنی را غالی (طبعاً در معنی اعم آن) خوانده، ولی در کتاب رجال: ۵۱۰ او را مفوض دانسته است. فرات بن احنف عبدی در رجال شیخ: ۹۹ به هر دو مفهوم غلو و تفویض نسبت داده شده است (براساس نقل ابن داود: ۴۹۲ که نسخه اصل دست نویس شیخ را داشت، هرچند در نسخه چاپی رجال شیخ به شکل «غلو و تغریط» که دو مفهوم متقابلند تحریف شده است). گاهی هم، چنان که در مورد آدم بن محمد قلانسی بلخی، فقط وصف مفوض آمده است (رجال شیخ: ۴۳۸).

۱. برای مثال رجوع کنید به عیون اخبار الرضا ۲: ۲۰۳ که روایتی از حضرت رضا(ع) می گوید: «الغلاة كفّار والمفوضة مشركون» (طبیعتاً به خاطر آن که غلات قائل به الوهیت ائمه - که در این روایت با کلمه غلات به صورت مطلق از آنان ذکر شده است - به خدایی جز پروردگار جهان معتقد بودند درحالی که مفوضه عملاً خدایان دیگری را به او می افزودند). باز در همان منبع ۱: ۲۱۵ / خصال: ۵۲۹ / رساله اعتقادات صدوق: ۱۰۰ / غیبت شیخ: ۱۸ آمده است که غلات و مفوضه انکار می کنند که ائمه در واقع وفات کرده یا به شهادت رسیده باشند. شیخ طوسی نیز در تلخیص الشافی ۴: ۱۹۸ دارد که «المفوضة شكّوا فی قتل الحسين كما شكّ الغلاة فی موت علی». صدوق در من لایحضره الفقیه ۱: ۳۵۹ دارد که «انّ الغلاة والمفوضة - لعنهم الله - ینكرون سهو النبی». شیخ مفید در اوائل المقالات: ۳۸ در بحث از عدم علم امام بر غیب دارد که «و علی ذلك جماعة اهل الامامة الا من شدّ عنهم من المفوضة و من انتمی اليهم من الغلاة». این تعبیر دقیقی است که موضوع «درون گروهی» بودن مفوضه را در برابر جدایی کامل غلات ملحد - که فقط «دعوی» انتساب به تشیع را می نمودند - نشان می دهد (در مورد این نکته اخیر مقایسه کنید با تعبیر شیخ صدوق در من لایحضره الفقیه ۱: ۲۹۰-۲۹۱ «و انما ذكرت ذلك ليعرف بهذه الزيادة المتهمون بالتفويض المدلسون انفسهم فی جملتنا». در کلّ مسأله رابطه غلات و مفوضه همچنین نگاه کنید به تعبیر کشی: ۴۷۹: «و مذاهبهم فی التفویض مذاهب الغلاة من الواقفه».)

چنین به نظر می‌رسد که جریان فکری مفوضه پیوندی نامبارک از دو نظریهٔ غالبانه از غلات کیسانی در اوایل قرن دوم بوده است.^۱ نظریهٔ اول، نظریهٔ حلول روح خداوند یا نور او در جسم پیامبر و ائمه بود. غلات قرن اول، پیامبر یا ائمه را به طور ساده: خدا و تجسم تمام هویت الهی می‌دانستند^۲ اما بنابر این نظر متأخرتر، امام مظهر بخشی از روح خدا یا محل استقرار اخگری از نور الهی بود که از آدم از طریق سلسله‌ای از پیامبران به آنان رسیده بود. نظریهٔ دوم تفسیر جدیدی بود که گویا برای نخستین بار بیان بن سمعان نه‌دی (متوفی ۱۱۹)، از رؤساء کیسانیّه آن عصر،^۳ از آیه «و هو الّذی فی السموات اله و فی الارض اله»^۴ عرضه داشت. او می‌گفت این آیه از دو خدا سخن می‌گوید که یکی خدای آسمانهاست و دیگری خدای زمین، هرچند خدای آسمان‌ها بزرگ‌تر و خدای زمین کوچک‌تر و فرمانبردار اوست.^۵ این دو نظریه در دههٔ چهارم قرن دوم وسیلهٔ ابوالخطّاب محمد بن ابی زینب اسدی (متوفی حوالی ۱۳۸)،^۶ رئیس غلات خطّاییه،^۷ با یکدیگر به این صورت تلفیق شد

۱. رجوع شود دربارهٔ مبدأ و سیر این تحول فکری به کتاب الکیسانیّه فی التاریخ والادب: ۲۴۶، ۲۴۸ و ۲۵۰-۲۵۳.

۲. نگاه کنید به مغنی قاضی عبدالجبار ۲۰ (قسمت اول): ۱۳.

۳. دربارهٔ این شخص، نگاه کنید به کتاب کیسانیّه: ۲۳۹-۲۴۷ / مادهٔ بیان بن سمعان تمیمی در دائرةالمعارف اسلام به زبان انگلیسی، چاپ دوم، ۱: ۱۱۱۶-۱۱۱۷ / مقالهٔ ویلیام تاکر دربارهٔ او و فرقهٔ بیانیّه منتسب به او در مجلهٔ جهان اسلام (به انگلیسی)، سال ۴۵، شمارهٔ ۴ (اکتبر ۱۹۷۵): ۲۴۱-۲۵۳. نیز به کتاب‌های ملل و نحل، و جسته و گریخته در آثار دیگر مانند تاریخ مدینهٔ ابن شبه ۱: ۲۰۱ و عیون الاخبار ابن قتیبه ۲: ۱۶۵.

۴. قرآن کریم ۸۴:۴۳.

۵. رجال کشی: ۳۰۴ (همچنین نگاه کنید به فرق الشیعه: ۵۹).

۶. دربارهٔ این شخص، مادهٔ ابوالخطّاب در دائرةالمعارف اسلام به زبان انگلیسی، چاپ دوم، ۱: ۱۳۴ و کتاب هالم دربارهٔ باطنی‌گری اسلامی (به زبان آلمانی): ۱۹۹-۲۰۶ دیده شود.

که روح خدا در مقام تنزل در شکل امام صادق (ع) مجسم شده^۱ و اکنون وی خدای زمین است.^۲ مذهب مفوضه که اندکی پس از کشته شدن ابوالخطاب، توسط یکی از هواداران پیشین او:^۳ مفضل بن عمر جعفی صیرفی (متوفی پیش از ۱۷۹)^۴ بنیاد نهاده شد به شکل روشن، صورت متطورتری از همان فکر بود.^۵

مفوضه معتقد بودند که پیامبر و ائمه، اولین و تنها مخلوقات^۶ هستند

۷. درباره این فرقه، ماده خطابه در دائرةالمعارف اسلام به زبان انگلیسی، چاپ دوم ۱۱۳۲-۱۱۳۳ به قلم ویلفرد مادلونگ و کتاب مذکور در بالا از هالم: ۱۹۹-۲۱۷ دیده شود.

۱. ملل و نحل شهرستانی ۱: ۲۱۰-۲۱۱.

۲. رجال کشی: ۳۰۰. همچنین نگاه کنید به فرق الشیعه: ۵۹ والمقالات والفرق: ۵۳ که از برخی از پیروان ابوالخطاب نقل می‌کند که جانشین او را خدای روی زمین می‌دانستند که تابع و مطیع خدای آسمان است و به حق تقدم و مقام بزرگی او اعتراف دارد.

۳. رجال کشی: ۳۲۱ و ۳۲۴.

۴. رجال کشی: ۳۲۱ و ۳۲۴.

۵. رجوع کنید به رجال کشی: ۳۲۴-۳۲۵. به همین دلیل است که ابوالحسن اشعری در مقالات الاسلامیین خود ۱: ۷۹ مفوضه را از تقسیمات و فروع خطابه می‌شمارد که تنها فرق آنان با سایرین در این بود که وقتی امام صادق (ع) ابوالخطاب را لعن فرموده و از وی تبری کرد از شخص او کناره گرفتند ولی همان افکار و عقاید وی را ادامه دادند.

۶. المقالات والفرق: ۶۰-۶۱ / تصحیح الاعتقاد شیخ مفید: ۱۱۲. به طور دقیق‌تر، اولین و تنها مخلوق مستقیم خدا را یک هویت واحد و یک موجود کامل واحد (به تعبیر برخی از آنان: «حقیقت محمدیه» [کتاب الشجرة ابو تمام، ذیل فرقه طیارته غلات]) می‌دانستند که سپس در عالم به اشکال مختلف (نخست در صورت پیامبران و سپس در صورت امام علی و فاطمه زهرا و ائمه هدی از نسل آن دو) متجلی شد (المقالات والفرق: ۶۰-۶۱). حافظ رجب بررسی در مشارق انوارالیقین: ۲۵۸ از شخصی به نام جالوت قمی نام می‌برد که می‌گفت امام، انسان کامل و تجلی ذات الهی است. گفته اینان آن بود که صادر اول، تمام کمالات خدا را در مقام تنزل جز کمال قیام به ذات داراست. پس صادر اول، مظهر جمیع اسماء و صفات الهی است جز اسم قیوم که قابل تنزل نبود زیرا تنها خداست که قائم به ذات است و همه چیز دیگر به او محتاج است. بدین ترتیب در مقامات وجود، پیامبر، فاطمه زهرا و ائمه دوازده گانه (یا به تعبیر مفوضه: «سلسله محمدیین») تقدم وجودی بر جمیع ماسوا دارند. بعضی از مفوضه این مقام

که مستقیماً به دست قدرت حق، از ماده‌ای متفاوت با سایر بشر^۱ آفریده شدند. خداوند آن‌گاه قدرت و مسئولیت امور عالم خلقت را به ایشان واگذار فرمود پس هرچه در این جهان روی می‌دهد از آنان است.^۲ آنان — به طوری که قبلاً هم اشاره شد — به این ترتیب تمام کارهایی را که علی‌الاصول به خدا نسبت داده می‌شود مثل خلق و رزق و میرانیدن و نظایر آن را انجام می‌دهند.^۳ آنان می‌توانند حکمی شرعی را تشریع یا نسخ کنند و حلال را حرام یا حرام را حلال نمایند.^۴ آنان بر همه چیز از جمله غیب آگاهند.^۵ برخی از مفوضه می‌گفتند که ائمه نیز مانند پیامبر

→ را مقام مشیت می‌خواندند که نخستین جلوه حق در مقام ظهور بود. پس معصومین چهارده گانه، تجسم «مشیت» خداوند هستند یعنی آنچه خدا می‌خواهد در شکل کارهایی که آنان می‌کنند مجسم می‌شود. شرح این عقاید (هرچند به صورت مستغرق) در بسیاری منابع کلامی آمده است مانند مغنی قاضی عبدالجبار ۲۰ (قسمت اول): ۱۳ و مشارق انوارالیقین: ۳۸-۳۲ و ۴۷-۴۵ و غیر اینها.

۱. رجوع شود به روایاتی که مفوضه در این باب نقل کرده‌اند در منابعی مثل تفسیر عیاشی ۱: ۳۷۴ / بصائرالدرجات: ۱۴-۲۰ / کافی ۱: ۳۸۷ / هدایه خصیصی: ۳۵۴ / خصال: ۴۲۸ / امالی شیخ ۱: ۳۱۵. همچنین مقاله کالبرگ درباره «امام و جامعه در دوره پیش از غیبت»: ۳۱.
۲. بصائرالدرجات: ۱۵۲ / المقالات والفرق: ۶۱ / مغنی قاضی عبدالجبار ۲۰ (قسمت اول): ۱۳.
۳. بصائرالدرجات: ۶۶-۶۱ / المقالات والفرق: ۶۱ / مقالات الاسلامیین ۱: ۸۶ و ۲: ۲۳۹ / رجال کشی: ۳۳۲ / هدایه خصیصی: ۴۳۱ / عیون اخبارالرضا ۱: ۱۲۴ و ۲: ۲۰۲-۲۰۳ / رساله اعتقادات صدوق: ۱۰۱-۱۰۰ / مغنی قاضی عبدالجبار ۲۰ (قسمت دوم): ۷۵ / غیبت شیخ: ۱۷۸ / احتجاج ۲: ۲۸۸-۲۸۹ / تلبیس ابلیس ابن الجوزی: ۱۰۷ / مشارق انوارالیقین: ۲۵۷-۲۵۸.
۴. بصائرالدرجات: ۳۷۸-۳۸۷ / مقالات الاسلامیین ۱: ۸۸ / کافی ۱: ۲۶۵-۲۶۶ و ۴۴۱. همچنین نگاه کنید به مستدرک سفینه البحار نمازی ۸: ۳۱۹-۳۲۶ که خود از طرفداران این نظر است و منابع دیگری را هم نام می‌برد.
۵. بصائرالدرجات: ۱۲۲-۱۳۰ / کافی ۱: ۲۶۰-۲۶۲ / رجال کشی: ۵۴۰ / مختصر بصائرالدرجات: ۲ / بحارالانوار ۲۶: ۱۸-۲۰۰. همچنین نگاه کنید به مقاله سابق الذکر کالبرگ: ۲۶-۳۰.

وحی دریافت می‌کنند.^۱ آنان نه تنها زبان همه انسان را می‌فهمند بلکه زبان پرندگان و حیوانات را هم می‌شناسند.^۲ آنان دارای توانایی غیرمحدود و علم نامحدود بوده و خالق همه چیزند و روح آنان در همه جا حضور دارد.^۳

نخستین سخنگوی این گروه در جامعه شیعه، در واقع نخستین کسی که در منابع به داشتن چنین عقاید توصیف شده است.^۴ چنان‌که گذشت مفضل جعفی بود که پس از درگذشت او، ابوجعفر محمد بن سنان زاهری (متوفی ۲۲۰) ^۵ جانشین او شد^۶ و این طرز تفکر در جامعه شیعه آن

۱. رجال کشی: ۵۴۰ / مقالات الاسلامیین ۸۸:۱. البته باتوجه به کل جهان‌بینی آنان، این مسأله مهمی نبوده و شاید برای تأکید بر عدم فرق میان رتبه پیامبر و امام ذکر می‌شده است.

۲. بصائرالدرجات: ۳۳۵-۳۵۴ / رجال کشی: ۵۴۰.

۳. برای این موارد رجوع شود به سرتاسر کتاب بصائرالدرجات و به کافی ۱۶۸:۱-۴۳۹. گروه‌های دیگری معمولاً از عوام مفوضه، حرف‌های دیگری هم می‌گفتند که در کنار جهان‌بینی کلی آنان تالو چشمگیری ندارد. مثل این‌که بعضی از آنان می‌گفتند ائمه وفات نکرده‌اند بلکه مانند عیسی مسیح به شرحی که در قرآن کریم ۱۵۷:۴ آمده است به آسمان رفته‌اند. رجوع کنید به رساله اعتقادات صدوق: ۱۰۰ / خصال ۵۲۹ / عیون اخبارالرضا ۲۱۵:۱ / غیبت شیخ: ۱۸ / تلخیص الشافی ۴: ۱۹۸.

۴. نگاه کنید به رجال کشی: ۳۲۳، ۳۲۶، ۳۸۰ و ۵۳۱. همچنین بصائرالدرجات: ۲۴ و کافی ۲۳:۸. نیز کتاب الهفت: ۳۱ که در آن، مفضل به «رأس کل روایة باطنه» توصیف شده است. با این همه از روایتی در رساله اعتقادات صدوق: ۱۰۱ برمی‌آید که سخنان او سابقه قدیم‌تر دارد. در آن روایت زرارۀ بن اعین، دانشمند بزرگ شیعه در نیمه اول قرن دوم و از اصحاب نزدیک امام صادق، به ایشان عرض می‌کند که: «ان رجلاً من ولد (کذا) عبدالله بن سبا یقول بالتفویض». امام استفسار می‌فرماید که معنی تفویض چیست؟ و زرارۀ شرح می‌دهد که آن شخص معتقد است که: «ان الله خلق محمداً و علیاً ثم فوض الامر الیهما فخلقا و رزقا و احیاء و امانا. فقال علیه السلام: کذب عدو الله».

۵. درباره این شخص، در منابع خارجی به کتاب هالم درباره باطنی‌گری اسلامی (به زبان آلمانی): ۲۴۲-۲۴۳ رجوع شود.

۶. نگاه کنید به رجال کشی: ۵۰۸-۵۰۹.

دوره هواداران بسیار یافت. چند دهه بعد در اواسط قرن سوم، محمد بن نصیر غیری^۱ — از دانشمندان برجسته بصره^۲ و از پیروان مفضل و محمد بن سنان — مکتب آن دو را با افزودن عقاید باطنی دیگر در باب حلول و تناسخ به صورت اولیه خطابی آن بازگرداند.^۳ او شانس آن را یافت که یکی از مقامات بالارتبة حکومت، محمد بن موسی بن حسن بن فرات، از اعضای خاندان متنفذ بنی فرات^۴ و پدر علی بن فرات (متوفی ۳۱۲) وزیر المقتدر بالله عباسی (۲۹۵-۳۲۰)، به او بگروید و از وی حمایت کند.^۵ مذهب نصیری به این شکل متولد شد^۶ اما تدوین و تکمیل و بنیاد اساسی آن به دست یکی از جانشینان بعدی^۷ محمد بن نصیر،

۱. درباره این شخص نگاه کنید به فرق الشیعه: ۱۰۲-۱۰۳ / المقالات والفرق: ۱۰۰-۱۰۱ / رجال کشی: ۵۲۰-۵۲۱ / تاریخ الائمه ابن ابی الثلج: ۱۴۹ / هدایه خصیبی: ۳۲۳، ۳۳۸، ۳۶۷ و ۳۹۵.
۲. رجال ابن الغضائری ۶: ۶۲-۶۳ که می‌گوید: «کان من افضل اهل البصرة علماً».
۳. نصیریته خود به این حقیقت واقف و معترفند و در آثار خود از ابوالخطاب با تجلیل و حرمت بسیار نام می‌برند. درواقع باید گفت که خطاییه، مخمسه و نصیریته عملاً جریان فکری واحد بوده‌اند.
۴. درباره این خاندان، رجوع کنید به ماده ابن الفرات در دائرة المعارف اسلام به زبان انگلیسی، چاپ دوم، ۳: ۷۶۷-۷۶۸.
۵. فرق الشیعه: ۱۰۳ / المقالات والفرق: ۱۰۰ / رجال کشی: ۵۲۱ / غیبت شیخ: ۲۴۴-۲۴۵. همچنین نگاه کنید به هدایه خصیبی: ۳۳۸ که نام احمد بن محمد بن فرات کاتب در میان هواداران محمد بن نصیر ذکر شده است. درباره رابطه این خاندان با غلات به طور کلی رجوع کنید به رجال کشی: ۳۰۳ و ۵۵۴ / هدایه خصیبی: ۳۲۳ / تاریخ الائمه ابن ابی الثلج: ۱۴۸ / کتاب الهفت منسوب به مفضل: ۲۰-۲۱ / مشارق انوارالیقین: ۲۵۸.
۶. تاریخ الائمه ابن ابی الثلج: ۱۴۹ / رجال ابن الغضائری ۶: ۶۳ / مناقب ابن شهر آشوب ۱: ۲۶۵ / شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۸: ۱۲۲ / رجال ابن داود: ۵۱۱ / الوافی بالوفیات ۲۷: ۱۰۱-۱۰۲ / مشارق انوارالیقین برسی: ۲۵۷. همچنین مقالات الاسلامیین ۱: ۸۶ که آنان را نمیرته خوانده (نیز الفرق بین الفرق: ۲۳۹) و این نام نیز درست است (ببینید اعلام زرکلی ۶: ۸۲-۸۳).
۷. لیست این جانشینان را در کتاب هالم درباره باطنی‌گری اسلامی (به زبان آلمانی): ۲۹۶ ببینید.

حسین بن حمدان خصیبی (متوفی ۳۴۶ یا ۳۵۸)^۱ انجام گرفت و از آن پس به شکل یک فرقه غالی در جامعه اسلامی تداوم یافت که اکنون تعداد پیروان آن در مجموع سوریه و لبنان و ترکیه به چندین میلیون نفر بالغ می‌شود.^۲ اما قسمت اعظم مقوضه از پیوستن به این مذهب جدید — و به معنایی احیاشده — خودداری کرده و تا پایان دوره ائمه که مورد بحث ما در این فصل است همچنان در صفوف شیعه امامیه باقی ماندند.

از همان زمان که گرایش‌های غالیانه به جامعه شیعه امامی رخنه کرده و اندک‌اندک برخی از شیعیان را به خود جلب می‌نمود بسیاری از شیعیان و اصحاب ائمه اظهار به شدت با نسبت هرگونه صفات فوق بشری به آنان مخالف بوده و برای این نکته تأکید می‌کردند که آنان فقط دانشمندانی پرهیزکار (علماء ابرار) بوده‌اند. هواداران این گرایش البته از نظر اطاعت و تبعیت از امام، پیرو و فرمانبردار بی‌چون و چرا و تسلیم محض بودند — چه ائمه از نظر آنان جانشینان برحق پیامبر بودند که خود، مسلمانان را به پیروی از ایشان به عنوان مفسرین برحق کتاب خدا و وارث علم پیامبر فرمان داده بود — و همین، وجه تمایز این گروه از اصحاب ائمه از سایر مسلمانانی بود که به خدمت ائمه برای استفاده علمی یا محبت و ولای خاندان پیامبر می‌آمدند و از آنان می‌آموختند و نقل حدیث و فتوا می‌کردند اما نه به عنوان امام مفترض الطاعه، بلکه به عنوان دانشمندانی از خاندان پیامبر. برخی امکاناً ائمه‌ای چون امام باقر و امام صادق را

۱. درباره این شخص رجوع کنید به اعلام زرکلی ۲: ۲۵۵ و تاریخ ادبیات عرب سرگین (اصل آلمانی) ۱: ۵۸۴ و منابعی که در این دو کتاب نام برده شده‌اند.

۲. درباره این فرقه درحال حاضر، ماده نصیریّه در دائرةالمعارف اسلام به زبان انگلیسی، چاپ دوم، ۱۴۵: ۱۴۸ دیده شود.

داناترین و پرهیزکارترین عالم دین در روزگار خود می‌دانستند ولی باز اطاعت آنان را به نصّ پیامبر واجب نمی‌شمردند. اما آن گروه از اصحاب با آن‌که به شدت تمام با نسبت هرگونه امر غیرطبیعی مانند علم غیب به ائمه مخالفت می‌کردند شیعه و مطیع بی‌چون و چرای آنان بودند و ایشان را امام و رهبر اسلام می‌دانستند.

در دهه‌های نخستین قرن دوم، مهم‌ترین و محترم‌ترین شخصیت در این گرایش، یک دانشمند برجسته کوفه^۱ به نام ابو محمد عبدالله بن ابی یعفور عبدی (متوفی ۱۳۱)^۲ بود که از نزدیک‌ترین اصحاب امام صادق (ع) به ایشان به‌شمار می‌رفت.^۳ او یک صحابی مؤمن و وفادار امام بود^۴ و به‌عنوان تنها^۵ یا یکی از دو^۶ صحابی که کاملاً مطیع و فرمانبردار او بوده و وی از آنان کمال رضایت داشته است توسط امام ستایش شده است. در کلمات منقول از امام صادق (ع) درباره عبدالله بن ابی یعفور، از او با توصیفات نادرونی سابقه ستایش می‌شود مانند آن که او در بهشت در

۱. نگاه کنید به رجال کشی: ۱۶۲ و ۴۲۷ / رجال نجاشی: ۲۱۳.

۲. به نقل کشی: ۲۴۶ وی در سنه طاعون در ایام امامت امام صادق (ع) درگذشته است. این طاعون در سال ۱۳۱ بوده است (طبقات ابن سعد ۵: ۳۵۵، ۷ (بخش دوم): ۲۱ و ۶۰ [نیز نگاه کنید به همان بخش از جلد ۷: ۱۱ و ۱۳ و ۱۷] / تاریخ خلیفه بن خیاط ۲: ۶۰۳ / کتاب التعازی میرد: ۲۱۲ / معارف ابن قتیبه: ۴۷۰ [همچنین ۴۷۱ و ۶۰۱] / منتظم ابن الجوزی ۷: ۱۷۸-۲۸۸ / تاریخ الاسلام ذهبی ۵: ۱۹۹ / النجوم الزاهرة ۱: ۳۱۳). ولی برخی مورخان آن را در وقایع سال ۱۳۰ آورده‌اند که باید شروع آن را منظور داشته باشند. نگاه کنید مثلاً به تاریخ طبری ۷: ۴۰۱ / کامل ابن اثیر ۵: ۳۹۳.

۳. رجال کشی: ۱۰. همچنین رجوع کنید به کافی ۶: ۴۶۴.

۴. رجال کشی: ۲۴۹ (بند ۴۶۲). همچنین نگاه کنید به کتاب درست بن ابی منصور: ۱۶۲ / تفسیر عیاشی ۱: ۳۲۷ / اختصاص: ۱۹۰.

۵. رجال کشی: ۲۴۶، ۲۴۹ و ۲۵۰ (بندهای ۴۵۳، ۴۶۳ و ۴۶۴).

۶. همان منبع: ۱۸۰.

خانه‌ای میان خانه پیامبر و امیرالمؤمنین جای خواهد داشت.^۱ مع هذا باید توجه داشت که این دانشمندان، ائمه را تنها علماء ابرار^۲ اتقیاء می‌دانست^۳ و یک بار گفتگویی بر سر همین موضوع با معلی بن خنیس^۴ — یک خدمتکار امام صادق (ع) که ائمه را هم‌ردیف پیامبران می‌شمرد — داشت که امام، سخن عبدالله بن ابی یعفور را تأیید کرده و نظر معلی بن خنیس را به شدت رد فرمود.^۵

۱. همان منبع: ۲۴۹.

۲. همان منبع: ۲۴۷. برای نظایر چنین نظرانی میان صحابه خاص امام صادق (ع) همچنین می‌توان به تعریف ابان بن تغلب (دانشمند نامور شیعه در این دوره) از تشیع که در رجال نجاشی: ۱۲ آمده است اشاره کرد به این شرح: «الشیعة الذین اذا اختلف الناس عن رسول الله اخذوا بقول علی، و اذا اختلف الناس عن علی اخذوا بقول جعفر بن محمد» (در این مورد باز نگاه کنید به عده شیخ ۳۷۹: ۱ / بصائر صفار: ۵۲۵). شهید ثانی در حقائق الایمان: ۱۵۰-۱۵۱ می‌گوید که بسیاری از اصحاب ائمه اطهار و شیعیان متقدم، آنان را تنها علمای ابرار می‌دانسته‌اند و حتی قائل به عصمت آنان هم نبوده‌اند. بحرالعلوم در رجال خود ۳: ۲۲۰ این نظر را به اکثریت شیعیان متقدم نسبت می‌دهد (همچنین نگاه کنید به رجال ابوعلی: ۴۵ و ۳۴۶). با این وجود باید در نظر داشت که در زمان شیخ مفید تنها اقلیتی از علمای شیعه، عصمت ائمه را انکار می‌کرده‌اند (اوائل المقالات: ۳۵).

۳. درباره این شخص، نگاه کنید به رجال کشی: ۳۷۶-۳۸۲ / رجال نجاشی: ۴۱۷ / رجال ابن الغضائری ۶: ۱۱۰.

۴. رجال کشی: ۲۴۷ (بند ۴۵۶) / مناقب این شهر آشوب ۳: ۳۵۴. البته در متن خبر آمده است که معلی بن خنیس می‌گفت «الائمة انبیاء». ولی باتوجه به این‌که وی نه‌تنها مسلمان بلکه خدمتکار امام صادق (ع) بوده طبعاً منظور او همدوشی آنان با انبیاء است نه پیامبری به معنی واقعی، و الا باتوجه به ضروری بودن ختم نبوت بر رسول اکرم (ص) به نص صریح قرآن کریم، وی نه‌تنها شایسته خدمتگزاری امام معصوم نمی‌بود بلکه مسلمان هم نبود. این تفسیر به‌خوبی با روایتی دیگر در همان منبع تأیید می‌شود که براساس آن عبدالله بن ابی یعفور ائمه را محدث و مفهم (یعنی ملهم از جانب خداوند) می‌داند. چه این اصطلاح گرچه در ادوار بعد

نظرات عبدالله بن ابی یعفور به وضوح طرفداران بسیاری در جامعه شیعه آن زمان داشته است. در تشیع جنازه او جمعیت بزرگی از شیعیان شرکت کرده بودند.^۱ برخی دانشمندان علم ملل و نحل اسلامی، نخستین آنان ابن المقعد^۲ در روزگار خلافت مهدی عباسی (۱۵۸-۱۶۹)، از یک گروه شیعه به نام یعفوریه نام می‌برند که در مسائل مذهبی اختلافی دارای نقطه نظرات معتدل و مسالمت‌جو بوده‌اند. مثلاً جدال در مسائل مذهبی را روا نمی‌دانستند و برخلاف غلات،^۳ منکران امامت ائمه را کافر نمی‌شمردند.^۴ چنین به نظر می‌رسد که اشاره نویسنده‌گان این کتاب‌ها به گروه هواداران عبدالله بن ابی یعفور است همچنان که برای سایر بزرگان

→ با تفاسیر خاصی از سوی غلات و مفرّضه روبرو شده، ولی در استعمال نخستین خود به وضوح، مفهومی ضدّ غالی و دربرابر اعتقاد و نظر غلات به تداوم وحی و همدوشی ائمه با انبیاء بوده است (رجوع کنید به روایات باب در بحار ۲۶: ۷۹-۶۶. درباره اصطلاح محدّث در ادب قدیم شیعی مقاله اتان کالبرگ در مجموعه مقالات او با نام عقیده و شریعت در تشیع امامی [به زبان انگلیسی]، مقاله پنجم، مفید است. تنها چیزی که باید بر آن مقاله اضافه کنم آن است که در شریعت یهود نیز چنین مفهومی از دیرزمان شناخته بود و احبار یهود معتقد بودند که پس از درگذشت آخرین پیامبران که دیگر وحی جدیدی از جانب خداوند فرود نمی‌آمد زدیگیم (صدیقین) همچنان الهاماتی به صورت بَثْ قُلْ (بَثْ قَوْلْ = عبارت کوتاه) از سوی حق دریافت می‌نمودند. چنین پیام‌های کوتاه را پیامبران نیز پیش از وصول به مقام نبوت در دوره‌ای که خداوند آنان را برای تصدی آن خدمت آماده می‌نمود که گاه می‌شنیدند. تفصیل این مطلب را در تلمود، مکت: ۲۳ ب می‌توان دید. اکنون نوشته‌های متعددی نیز از نویسندگان و متکلمان یهودی معاصر، ذیل همان کلمه bat kol در گوگل قابل دستیابی است).

۱. رجال کشی: ۲۴۷ (بند ۴۵۸).

۲. همان منبع: ۲۶۵-۲۶۶. نیز نگاه کنید به مشکاة الناس لزمانهم یعقوبی: ۲۴.

۳. نگاه کنید به فرق الشیعه: ۶۵ / المقالات والفرق: ۶۹.

۴. مقالات الاسلامیین ۱: ۱۲۲. این گروه به این ترتیب به وضوح غیر از فرقه دیگری به همین نام است که جزء فرقه‌های غلات بوده و از شخصی به نام محمد بن یعفور پیروی می‌کرده‌اند (مفاتیح العلوم خوارزمی: ۵۰).

علمای شیعه مانند زراره و هشام بن حکم و مؤمن الطاق نیز گروه‌هایی با نسبت به آنان ذکر کرده‌اند.^۱

غلات و مفوضه فعالانه علیه عبدالله بن ابی یعفور و هواداران او — چه در زمان حیات او و چه پس از درگذشت وی — تلاش می‌کرده‌اند.^۲ در زمان حیات وی، حتی در حضور امام که همواره از او پشتیبانی کرده و مخالفین او را محکوم می‌فرمود به او حمله می‌کردند.^۳ آنان جمعیت بزرگی را که در تشییع جنازه عبدالله بن ابی یعفور شرکت جسته بودند مُرجئه شیعه لقب دادند^۴ که به وضوح تلاشی بود برای متهم ساختن هواداران او به داشتن گرایش‌های سنی در مبانی اعتقادی خود، چراکه آنان ائمه را از نوع انسان دانسته بودند و نه عملاً از سنخ خدا (اصطلاح مُرجئه در آن روزگار بر سنیان طرفدار بنی امیه اطلاق می‌شد و حالتی مشابه حالت اصطلاح وهابی در روزگار ما را داشت). این کارها موجب حدوث دشمنی و حملات لفظی متقابل میان دو طرف در زمان امام صادق (ع) شد.^۵ ولی پس از آن حضرت بر شدت آن بسیار افزوده‌تر شد.^۶ در آن زمان حتی اصحاب دانشمند امام کاظم (ع) نیز بر سر این مسائل منازعه می‌کردند و

۱. درباره گرایش‌های کلامی ابن ابی یعفور می‌توانید به این منابع هم مراجعه کنید: کافی ۱: ۲۷۷ و ۱۳۳: ۳ / رجال کشی: ۳۰۵ و ۳۰۷ / بحارالانوار ۵۳: ۲۳.

۲. به صورت کلی، غلات از اصحاب برجسته و دانشمند ائمه نفرت داشتند. چه جامعه، آن دانشمندان را نمایندگان واقعی نظرات ائمه می‌دانست و طبیعتاً این مسأله، حنای غلات را بی‌رنگ می‌کرد و تأثیر آنان را در جامعه شیعه تا حدود بسیار زیادی خنثی می‌نمود. نگاه کنید به رجال کشی: ۱۳۸ و ۱۴۸.

۳. رجال کشی: ۲۴۶.

۴. این را در قالب حدیثی به نقل از امام صادق (ع) درآورده بودند که در رجال کشی: ۲۴۷ دیده می‌شود.

۵. رجوع شود به کافی ۸: ۷۸، ۲۲۳ و ۲۸۵.

۶. مناقب ابن شهر آشوب ۴: ۲۵۰.

گاه کار به قهر و قطع رابطه همیشه می کشید.^۱

نقطه عطف در تاریخ فرقه مفاوضه با رحلت حضرت رضا (ع) در سال ۲۰۳ هجری فرا رسید. در فصل پیش اشاره شد که چون تنها فرزند ذکور آن بزرگوار در حین وفات پدر هفت ساله بود بحث ها و گفتگوهای در جامعه شیعه در گرفت که آیا کودکی در این سن، واجد شرایط امامت است یا نه. سواد اعظم جامعه شیعه در نهایت، آن حضرت را به عنوان امام پذیرفتند ولی توجیه ها و استدلالات برای این امر یکسان نبود:

عده ای می گفتند معنی امامت آن جناب این است که امامت حق ایشان است و هنگامی که به سن بلوغ رسیده و شرایط علمی لازم را به دست آورد آن گاه امام خواهد بود (عیناً مثل مسأله حیا زت میراث در اموال و اعیان). بحثی بود که این صلاحیت علمی از کجا به دست خواهد آمد. نظر غالب آن بود که وی با نگرستن به کتب آباء و اجداد بزرگوار به آن مرتبه دست خواهد یافت. اصولاً یک نظر شایع آن بود که دانش ائمه در امور شریعت مقتبس از کتابی است که امیر مؤمنان علی (ع) در طول مصاحبت طولانی خود با پیامبر (ص) از افاضات آن بزرگوار گرد آورده بود و این دانش بود که دیگران بدان دسترسی نداشتند، و همچنین کتب دیگر که از اختصاصات خاندان عصمت و طهارت به شمار می رفت.^۲ مسائل مستحدثه در هر عصر و زمان را امام هر عصر براساس قواعد و کلیات مذکوره در همان کتاب ها به طریق استنباط فروع از اصول

۱. کافی ۴۱۰:۱ (برای سابقه این مورد خاص نگاه کنید به بحار الانوار ۱۹۲:۲۵).

۲. بنگرید به دعائم الاسلام ۶۴:۱ / بحار الانوار ۲۵-۲۲:۲۶ و ۵۳-۳۳ (نیز بنگرید به ۱۷۲:۲-۱۷۹).

استخراج و تبیین خواهد فرمود.^۱ این روش استخراج احکام را در آن ادوار، اکثریت جامعه شیعه نمی پذیرفتند چون معتقد بودند فکر آدمی در معرض خطا است و اشتباه در ارجاع فرعی به اصل صحیح، موجب اشتباه در فهم حکم، و اسناد حکم نادرست به شریعت، و در مآل موجب ضلالت خواهد شد؛ ولی در مورد امام چنین تردید و تالی فاسدی وجود نداشت زیرا او معصوم بود و خداوند او را از خطا در احکام شریعت حراست و حفظ می فرمود. پس اجتهاد او همواره بر واقع منطبق می افتاد.^۲ کسانی که چنین تحلیلی می کردند به طور واضح معتقد به آن که ائمه، موجوداتی فوق بشری بوده و امکان اکتساب علم از طریق اعجاز و خرق عادت داشته باشند نبودند و از طرف دیگر با انسداد باب وحی پس از درگذشت پیامبر (ص)، امکان تصور رسیدن فیض علمی از آن راه هم منتفی بود. با تحلیلی که در مورد ضمانت مصیب بودن اجتهاد ائمه بر مبنای عصمت آنان ارائه می شد اعتبار اجتهادات آنان در چهارچوب عقاید بنیادی شیعه قابل قبول می شد و باز فرق روشن و اساسی میان علم آنان که قطعی، و اطاعت و تبعیت آن فرض عین بود با علم مفتیان و علمای رسمی شریعت که هیچ ضمانتی برای مطابقت آن با واقع وجود نداشت

۱. واژه ای که در این مورد در منابع به کار رفته واژه «قیاس» است که در متفاهم شیعه آن عهد به معنی هرگونه استدلال عقلی بود و نه فقط آن نوع خاص تحلیل فقهی که بعداً در سنت فقهی اهل سنت «قیاس» نام گرفت. در این باره رجوع کنید به کتاب مقدمه ای بر فقه شیعه (به زبان انگلیسی) از همین نویسنده: ۲۹-۳۰. همچنین کتاب معارج محقق حلی: ۱۸۷.

۲. فرق الشیعه: ۹۸-۹۹ / المقالات والفرق: ۹۶-۹۸. همچنین بنگرید به بصائر الدرجات: ۳۸۷-۳۹۰. این نظریه به نقل سعد بن عبدالله اشعری در مقالات: ۹۶ مورد تأیید و پشتیبانی دانشمند و متکلم برجسته شیعه در آن عهد، یونس بن عبدالرحمن قمی قرار داشت (درباره این دانشمند رجوع کنید به فصل چهارم کتاب حاضر). نیز رجوع کنید به کتاب الشجرة ابوتمام اسماعیلی، ذیل سخن از فرقه امامیه، در سخن از «ما اجمعوا علیه».

به وجود می آمد. این خلاصه نظریه این گروه بود.

گروه دیگری از شیعیان در این مسأله راه دیگری می پیمودند. آنان می گفتند خداوند می تواند علم شریعت را به طور کامل به هر کس می خواهد بدهد و او را امام سازد حتی اگر آن شخص، کودکی خردسال باشد همچنان که عیسی مسیح و یحیی بن زکریا به نص قرآن کریم^۱ در کودکی پیامبر بودند.^۲ البته باید توجه داشت که لازمه این سخن آن نیست که امامت، امری موروثی و انتقال آن از پدر به فرزند ذکور الزامی است تا خداوند راهی جز تکمیل شرایط امامت برای کودکی خردسال نداشته و مثلاً نتواند امامت را در شخص بالغ و دانشمند دیگری از خاندان پیامبر، مانند برادر امام متوفی یا دیگری، قرار دهد. بلکه فرض این است که امامت کودک خردسال به نص و وصیت امام پیشین ثابت شده و این تحلیل ها در صدد تشریح امر واقع و تبیین آن حقیقت مسلم و ثابت است.^۳

۱. قرآن کریم ۱۹: ۱۲ و ۲۹: ۳۰.

۲. بصائر الدرجات: ۲۳۸ / فرق الشیعه: ۹۹ / المقالات والفرق: ۹۵-۹۶ و ۹۹ / کافی ۱: ۳۲۱، ۳۲۲ و ۳۸۳-۳۸۴ / مقالات الاسلامیین ۱: ۱۰۵ / مقالات ابوالقاسم بلخی: ۱۸۱-۱۸۲ / ارشاد مفید: ۳۱۷ و ۳۱۹ / مجالس او ۲: ۹۶. نیز بحارالانوار ۵۰: ۲۰، ۲۱، ۲۴، ۳۴ و ۳۵ که از سایر منابعی که در بالا نام برده نشده اند نقل می کند.

۳. در مسائل الامامه منسوب به ناشیء اکبر: ۲۵ نقل می کند که چنین بحث هایی در میان شیعیان نخستین پس از شهادت حضرت امام حسین (ع) هم در گرفته بود زیرا امام سجّاد (ع) براساس برخی گزارش ها در آن روزگار هنوز به سن بلوغ نرسیده بود. به نقل این منبع، در آن زمان هم برخی شیعیان به مورد عیسی مسیح و یحیی استدلال کرده بودند. فرد شاخص در این گروه براساس همان گزارش ابو خالد کابلی بود، یک شیعه متقدم که به خصوص مورد احترام و تمجید غلات بوده و او را از رجال خود می شمرده اند (کتاب الهفت: ۲۰-۲۱ / کتاب الکشف جعفر بن منصور الیمن: ۱۵ / کتاب سرائر و اسرار النطقاء او: ۲۴۵. نیز تاریخ الاثمه ابن ابی الثلج: ۱۴۸). در درستی اسناد این ماجرا به امامت حضرت سجّاد، تردیدهای اساسی وجود دارد

در میان این دو نظریه، سرانجام نظریهٔ دوم که نوعی حالت فوق طبیعی و خارق العاده به این مورد می داد جاذبهٔ بیشتری در جامعهٔ شیعه یافت و مورد قبول بخش بزرگ تری از شیعیان قراگرفت و این به شکل مؤثری به جاافتادن و پذیرش بسیاری از عقاید و تحلیلات غلات و مفوضه دربارهٔ طبیعت فوق بشری ائمه کمک کرد چه اذهان را برای قبول چنان سخنان آماده می نمود. از این پس^۱ مفوضه به گونهٔ تحسین انگیزی تمام نیروی خود را صرف نشر آثار و افکار خود که اکنون شامل مجموعهٔ بزرگی از روایات و احادیث بود نمودند. این مجموعه راعمدتاً منقولاتی تشکیل می داد که مفضل جعفی و یاران و پیروان او در قرن پیشتر به عنوان روایت از امام صادق و سپس امام کاظم برای دیگران نقل کرده بودند. اضافه بر آن روایاتی بود که غلات تندروتر مانند ابوالخطاب و دیگران به آن بزرگواران اسناد داده و بسیاری از آن مورد قبول و استناد مفوضه بود.^۲ البته مفوضه به همین اکتفا نکرده و بخش عظیمی نیز در این دوره بر آن افزودند^۳ و با استناد به روایتی که مدعی بودند از ائمه هدی شنیده اند به صورت: «نزلونا عن الربوبیة و قولوا فینا ما شئتم»^۴ و با پشتگرمی این

→ ولی اصل استدلال و نظر در جامعهٔ شیعه قدیم است و گویا در اوایل قرن دوم هم وجود داشته است. نگاه کنید به فرق الشیعه: ۶۸۹۸-۶۹ / المقالات والفرق: ۷۲ / مسائل الامامه: ۴۳. ۱. دربارهٔ وضع جامعهٔ شیعه اندکی پیش از این، و اختلافات میان شیعیان بر سر این موضوعات در اوایل قرن سوم، نگاه کنید به کافی ۱: ۴۴۱.

۲. نگاه کنید به رجال کشی: ۲۲۴-۲۲۵.

۳. برای مثال نگاه کنید به رجال ابن الغضائری ۶: ۱۳۱ که دربارهٔ مفضل می گوید: «ضعیف متهافت مرتفع القول خطابی، وقد زید علیه شیء کثیر و حمل الغلاة فی حدیثه حملاً عظیماً».

۴. دلائل حمیری (به نقل کشف الغمّه ارطبی ۲: ۴۰۹) / بصائر الدرجات: ۴۲۱ / کتاب موسوم به تفسیر امام عسکری: ۴۴ / هدایهٔ خصیبی: ۴۳۲ / خصال: ۶۱۴ / احتجاج ۲: ۲۲۳ / مختصر بصائر الدرجات: ۵۹.

رخصت که آن را به گونه چک سفید امضا شده تلقی می کردند مرکب همت در وادی بیان تاختند و از انتساب هیچ گونه صفت خدایی یا معجزه محیرالعقول و مطالبی که آثار و نشانه های آن بزرگواران را در ادوار مقدم تاریخ بشری (از کشتی نوح و صحف ادریس تا پایه عرش الهی) می جست دریغ نمودند.

تمام قرن سوم هجری به این گونه صحنه تلاش و کوشش خستگی ناپذیر مفوضه بود که برای آنان دوره پر بار و موفق نیز بود زیرا در این قرن آثار غلات به طور عموم، و به خصوص آثار مفوضه، شکوفایی فراوان یافت. بسیاری از مواد و مطالبی که در زمینه های ذکر شده بالا در آثار متأخرتر نقل و حفظ شده است دستاورد تلاش فکری و ادبی مفوضه این دوره است. اضافه بر این، آنان برای آن که مواضع خود را در سنت شیعه مستحکم تر نمایند روایات بی شماری در فضائل و ستایش مفضل و سایر بزرگان نسل گذشته خود از زبان ائمه هدی روایت کردند.^۱ این تلاش اعجاب آور، نتیجه متوقع خود را به بار آورد و این گروه که تا اوایل قرن سوم مطرود و مورد شک و تردید و اتهام و در حاشیه بودند تا اواسط قرن مزبور به درستی در جامعه شیعه برای خود جا باز کرده و می کوشیدند که بر گرایش معتدل تر پیروز آیند و خود را به عنوان مفسر و نماینده معتبر مذهب معرفی کنند.

۱. نگاه کنید برای نمونه به بصائر الدرجات: ۲۳۷ / رجال کشی: ۳۲۱، ۳۲۲-۳۲۳، ۳۶۵، ۴۰۲ و ۵۰۹-۵۰۸. در بسیاری از این نقل ها مطالب اعجاب آوری دیده می شود. مثلاً در یک روایت دارد که امام صادق (ع) در وسط روز در گرمای شدید تابستان درحالی که در مزرعه خود ظاهراً مشغول کار بوده و عرق می ریخته اند پس از ذکر نام مفضل - که به حسب قاعده از ایشان جوان تر بوده است - سی و چند بار تکرار فرموده اند: «اتما هو والد بعد والد» (رجال کشی: ۳۲۲-۳۲۳). به گفته مصحح مجمع الرجال قهپانی: ۱۲۵:۶ چنان که گویی ذکر و وصف مفضل جزء تسبیح حضرت فاطمه زهرا (ع) است.

دانشمندان و راویان حدیث مدرسه قم که در آن دوره، مرکز اصلی و عمده علمی شیعه بود به شدت نسبت به بسط و رخنه افکار و آثار مفوضه عکس العمل نشان می دادند. آنان نیز با تمام قوا می کوشیدند جلوی سیل عظیم ادبیات غلات را که به سرعت گسترش می یافت بگیرند. علماء قم تصمیم گرفتند که هرکس را که به ائمه نسبت امور فوق بشری بدهد به عنوان غالی معرفی^۱ و چنین کسان را از شهر خود اخراج کنند. افراد متعددی از راویان حدیث به خاطر آن که آن گونه مطالب را روایت کرده بودند در نیمه اول قرن سوم از قم اخراج شدند.^۲ البته این مجازات نقل چنین مطالب بود. اعتقاد واقعی به چنان مطالب مسأله دیگری بود که براساس مرویات از ائمه هدی در حد کفر شمرده می شد و امکاناً می توانست مجازات مرگ به همراه بیاورد. گزارشی در دست است که مردم قم یک بار کوشیدند یک راوی حدیث شهر خود را که متهم به اعتقاد داشتن و هواداری از چنان افکاری بود به قتل برسانند ولی چون دیدند او نماز می خواند از این عمل خودداری کردند.^۳ این داستان نشان می دهد که

۱. نگاه کنید به بحارالانوار ۵۲: ۸۹.

۲. رجال کشی: ۵۱۲ (همچنین نگاه کنید به رجال نجاشی: ۳۸ و ۷۷). از این جمله بودند راویان مشهوری چون سهل بن زیاد آدمی رازی (رجال ابن الغضائری ۳: ۱۷۹ / رجال نجاشی: ۱۸۵)، ابوسمینه محمد بن علی قرشی (ابن الغضائری ۵: ۲۶۴ / نجاشی ۳۳۲) و حسین بن عبیدالله محرر (رجال کشی: ۵۱۲). احمد بن محمد بن خالد برقی مؤلف کتاب «محاسن» هم به خاطر عدم دقت در نقل که احیاناً پاره ای از آن گونه حرف ها را در روایات او راه می داد از شهر اخراج شد (ابن الغضائری ۲: ۱۳۸).

۳. رجال ابن الغضائری ۵: ۱۶۰ / نجاشی: ۳۲۹. ابن شخص ابو جعفر محمد بن اورمه قمی از روات او اسط قرن سوم است که تألیفاتی داشته از جمله کتابی در رد غلات (نجاشی: ۳۲۹ - ۳۳۰) که شاید به خاطر همان سر و صداها و در همان بحبوحه برای تبرئه خود از اتهام مزبور تألیف کرده بود. با این همه، به نقل همین منابع، در یکی از آثار منسوب به او گرایش های

شیعیان قم در آن زمان فرقی میان دو مفهوم غلو و تفویض و میان دو گروه غلات و مفوضه نمی گذاشتند و معتقد بودند که تمام کسانی که ائمه را موجودات فوق بشری می دانند مسلمان و اهل صوم و صلاة و سایر عبادات نیستند. به این دلیل چون آن مرد را مشغول به نماز یافتند نتیجه گرفتند که اتهام غلو در مورد او بی اساس بوده است چه آن با نماز خواندن قابل جمع نیست.^۱

در برابر تلاش های علمای قم، مفوضه هم طبیعتاً بی کار ننشستند و آنان

→ باطنی گری و برخی مطالب از آن دست دیده می شده است. به هر تقدیر چنین به نظر می رسد که او در نهایت از گروه مفوضه بوده است و نه از غلات تندرو که مذاهب مستقل به خود داشتند.

۱. به شرحی که قبلاً گذشت غلات تندرو که ائمه را خدا می خواندند معمولاً شریعت را منسوخ می دانسته و خود را مشمول احکام و واجبات از جمله نماز و همچنین محرمات نمی دانستند. به نظر آنان این احکام برای کسانی بود که به حقائق عالم وجود و مقام واقعی ائمه مطلع نشده و دچار کوتاهی فکر و قصور ادراک بودند (المقالات والفرق: ۶۱) و گرنه معرفت امام کافی از عبادات و نماز بود (همان منبع: ۳۹ / رجال کشی: ۳۲۵). این نظر را مردم می دانستند و لذا فکر می کردند غلات را می توانند با دقت در رفتار آنان در وقت نمازهای یومیه تشخیص دهند چه اگر طرف، غالی بود طبیعتاً نماز نمی خواند (رجال کشی: ۵۳۰). در نقل قولی که از مفضل در رجال کشی: ۳۲۷ آمده است او نیز امر نماز را در برابر خدمتگزاری به امام، ناچیز جلوه داده است. گزارش دیگری در همان منبع: ۳۲۵ می گوید که او خود شخصاً در سفر زیارت کربلا در خواندن نماز صبح خود کوتاهی کرده بود. این گزارش ظاهراً از این نظر برای راوی اهمیت داشته که مفضل را به عنوان یک غالی تندرو (و نه تنها یک مفوض) معرفی می کند. نمونه حالت مقابل این، اظهار یک راوی حدیث اواسط قرن سوم است که برای تکذیب غالی بودن محمد بن سنان می گوید او کسی بود که وضو گرفتن را به من آموخت (فلاح السائل: ۱۱). این نکته روشن می کند چرا مردم قم که در صدد قتل محمد بن اورمه بودند با دیدن او در حال نماز از تصمیم خود منصرف شدند. در ذهنیت آنان اگر او غالی بود که نماز نمی خواند. آنان نمی دانستند که غلات دو شاخه بودند و شاخه مفوضه آنان در رعایت شعائر مذهبی با سواد اعظم شیعیان اختلاف و فرقی نداشتند و نماز و تکالیف شرعی خود را مانند بقیه مسلمین انجام می دادند.

و سایر شیعیان معتدل را مقصّر خواندند، نامی که پیش از آن در تداول طرفداران اهل بیت (ع) در اعصار اولیه، بر عثمانیه و طرفداران امویان اطلاق می شد که نسبت به مقام امیر مؤمنان (ع) بی احترامی می کردند.^۱ و اکنون نیز گرچه اطلاق آن بر این گروه از شیعیان، این چنین توجیه می شد که آنان در درک و وصول به واقعیت و حقیقت و کنه مقام ائمه عاجز و قاصر مانده اند،^۲ با این همه روشن است که آن نام همچنان

۱. مثلاً رجوع کنید به المعیار والموازنه: ۳۱ که می گوید: «افراط فیہ قوم فعبوده و قصر فیہ قوم فستموه و قذفوه» (نیز نگاه کنید به صفحات ۳۲ و ۳۳ از همین منبع). همچنین به روایت نقل شده از امام سجاد در کشف الغمّة اربلی ۲: ۳۱۱ که دارد: «و ذهب آخرون الى التّقصیر فی امرنا واحتجّوا بمتشابه القرآن فتأولوه بأرائهم واتّهموا مأثور الخبر بما استحسنوا» یعنی اهل تسنّن (همچنین نگاه کنید به دیباجه مقتضب الاثر: ۱۷ و منابع ذکر شده در آن). حدیثی دیگر منسوب به امام صادق (ع) می گوید: «الینا یرجع الغالی فلا نقبله و بنا یلحق المقصّر فنقبله... الغالی قد اعتاد ترک الصلاة والزکاة والصیام والحجّ فلا یقدر علی ترک عادته و علی الرجوع الی طاعة الله عزّ و جل ابدأ، والمقصّر اذا عرف عمل و اطاع» (امالی شیخ ۲: ۲۶۴. صورت مختصرتری از این روایت در تفسیر عیاشی ۱: ۶۳ به امام باقر نسبت داده شده است). در این روایت چنان که روشن است کلمه مقصّر در معنی یک فرد مسلمان غیرشیعه به کار رفته است. چه از کسی سخن می گوید که درحال حاضر پیرو ائمه نیست و بعداً بدانان ملحق می شود. روشن است که این نام در اصطلاح ائمه هدی همواره در همین معنی به کار می رفته است (باز نگاه کنید به روایتی از حضرت رضا در عیون اخبار الرضا ۱: ۳۰۴) هرچند اطلاق آن بر شیعیان غیرغالی از طرف غلات شاید از قرن دوم آغاز شده بود (نگاه کنید به المقالات والفرق: ۵۵). ۲. نگاه کنید به بحارالانوار ۲۶: ۱۴-۱۵ که از یک متن ناشناخته از آثار مفوّضه، این عبارت را به شکل گفتگویی میان پیامبر و امام علی نقل می کند: «قلت یا رسول الله و من المقصّر؟ قال الذّین قصّروا فی معرفة الائمّة... ان یعرف [ان] من خصّه الله بالروح فقد قوّض الیه امره یخلق باذنه و یحبی باذنه». همچنین در ابتدای آن متن که از جزوات تبلیغاتی آن گروه بوده و آینه افکار آنان است پس از چنین جملاتی از قول امام علی که «انا حملت نوحاً فی السفینه... انا قدرة الله... انا احیی و امیت» و نظایر آن، دارد: «من آمن بما قلت و صدّق بما بیّنت فهو مؤمن... و من شک... فهو مقصّر» (بحار ۲۶: ۶) که حدود ایمان و تقصیر را از نظر مفوّضه روشن می کند (نیز رجوع کنید به هدایه خصیبی: ۴۳۱ که متن دیگری از همین دست را نقل می کند و اوائل المقالات مفید: ۴۵).

رایحه اتهام به تسنن و ضدیت با آل علی (ع) را در خود داشته و به عنوان ناسزا (مثل اصطلاح مرجئه در ادوار متقدم تر و وهابی در ادوار اخیر که حتی وابستگان واقعی آن نیز از آن پرهیز داشته یا دارند) به کار می رفته است.^۱ بدین ترتیب اصطلاح تقصیر در ادبیات شیعه پس از قرن دوم معنی و مفهوم تازه ای یافت^۲ در برابر اصطلاح تفویض،^۳ که دومی به

۱. رجوع کنید مثلاً به عبارت نقل شده در بحارالانوار ۹:۲۶ از همان متن ناشناخته از آثار مفوضه که از «الناصبه الملاعن والقدرية المقصرين» یاد می نماید. در صفحه ۶ باز از همان متن آمده است که «و من شک» (یعنی در صحت عقاید مفوضه به شرحی که در بخش های پیشین آن متن گفته شده) ... فهو مقصر و ناصب».

۲. البته معنی لغوی رایج «تقصیر» غفلت و قصور از اداء واجب دینی است (فی المثل ببینید کتاب التاریخ عبدالملک بن حبیب: ۱۸۹ که در تفسیر سخن امیر مؤمنان «خیر الناس النمط الاوسط بهم یلحق التالی و الیهم یرجع الغالی» دارد: «الغالی المجاوز فی العبادة والتالی المقصر») و به همین علاقه در اصطلاح عام منابع کلامی، قصور در شناختن حقائق دینی و معارف الهی را نیز تقصیر می خواندند (مثال ها در کافی ۱۹:۲ و ۳۹۴:۸ / رجال کشی: ۴۲۴ / اوائل المقالات: ۴ و موارد بسیار دیگر) و اصطلاح قدیم شیعی آن در معنی اهل سنت و استعمال مفوضه در معنی جدید، همه استعمال لفظ عام در احد افراد و مصادیق ادعایی آن بوده است.

۳. تقابل دو لفظ غلو و تقصیر در معنی افراط و تفریط مذهبی چه در اصطلاح شیعی و چه در اصطلاح اسلامی عام، تقابلی قدیم است. برای نمونه چنین تقابل در متون شیعه نگاه کنید به بضائر الدرجات: ۵۲۹ / کافی ۱: ۱۹۸ و ۱۲۸:۸ / هدایه خصیبی: ۴۱۹، ۴۳۱ و ۴۳۲ / خصال: ۶۲۷، و در متون سنی به عیون الاخبار ابن قتیبه ۱: ۴۴۶ «باب التوسط فی الاشیاء و ما یکره من التقصیر فیها والغلو»، و ۴۴۷:۱ در شرح سخنی از حدیقه: «خیارکم الذین یأخذون من دنیاهم لآخرتهم و من آخرتهم لدنیاهم» که دارد: «و کان یقال دین الله بین المقصر والغالی، و قال المطرف لابنه: الحسنه بین السیئتين یعنی بین الافراط والتقصیر» (ص ۴۴۸) / مقدمه فی التفسیر راغب اصفهانی: ۱۲۰ که از دانشمندان متقدم تر نقل می کند که نظریه کسانی که حق تفسیر قرآن را منحصر به پیامبر کرده اند و نظریه آنان که به هر کس که از عربیت آگاه باشد چنین حقی را داده اند در دو طرف غلو و تقصیر قرار می گیرد. یا به رساله ابلیس الی اخوانه از حاکم جشمی: ۹۶. یک مثل قدیم عربی می گوید که در امور دین، غلو و تقصیر هر دو محکوم است (نهایه ابن اثیر ۵: ۱۱۹) و به گفته ناصر خسرو: «مؤمن نه مقصر بود نه غالی» (دیوان او: ۴۱۰ و

معنی غلو و تندروی در حقّ ائمه است و اولی به معنی کوتاه آمدن و تفریط در مورد فضائل آنان، با فرض آن که هر دو طرف جزء جامعه شیعه و پیرو احکام و فقه و کلام این مکتب هستند و حساب خود را مانند غلات تندرو یا اهل سنت محبّ اهل بیت از مذهب تشیع جدا نکرده اند.

در این میان خطّ سومی هم وجود داشت که اکثریت افراد عادی جامعه شیعه و بسیاری از راویان حدیث از آن پیروی می کردند و آن خط در میان دو نظریه و گرایش بالا قرار داشت. این گرایش، ائمه را انسان های والایی میدانست که به طور اخص مشمول فیض و برکت و نظر عنایت الهی بوده و به همین دلیل از نظر طبیعت خود با انسان های عادی فرق می کردند ولی نه به آن صورت های غلو آمیز که مفوّضه می گفتند. این گرایش معتقد بود که ائمه اطهار از آن نظر که پاک ترین افراد بشر و نزدیک ترین آنان به پروردگارند، منشأ برکات و وجود آنان واسطه

→ ۴۳۶). همچنین استعمال شهرستانی که در ملل و نحل خود ۱۰۵:۱ در سخن از مذاهب شیعه می گوید که «آنان در دو ورطه غلو و تقصیر افتاده اند. غلو در رابطه با ائمه چه آنان را به رتبه خدایی بالا بردند و تقصیر در رابطه با خدا که او را تا حدّ انسان پایین آوردند». پیداست که او در این جا لفظ تقصیر را در معنی عامّ کلامی آن استعمال می کند، یا آن که چنین سخنی را درباره شیعه در جایی خواند و از دودستگی شیعیان در مورد سخن ما خبر نداشت و در فهم معنی آن به دشواری افتاد و چنین توجیه کرد. همچنین در ۲۰۳:۱ آن کتاب که می گوید: «برخی از غلات، خدا را به منزلت انسان تنزل دادند و برخی انسان را به منزلت خدا بالا بردند پس آنان در دو طرف غلو و تقصیر هستند». فخر رازی هم در الشجرة المبارکة: ۱۲۱ گفته یکی از علویان متقدّم را که «غلو در محبت ما هم ردیف غلو در عداوت با ماست» چنین توضیح می کند که «در موضوع محبت اهل بیت، غلو و تقصیر هر دو مذموم است». این باز استعمال در معنی اعمّ است یعنی افراط و تفریط. اما توضیح مصحح کتاب کمال الدّین در پاورقی صفحه ۴۷۰ آن کتاب که «مقصره» را به انجام دهندگان عمل تقصیر در حج تفسیر کرده است ناشی از سبق ذهن است که شایع ترین ابتلای محققان است.

بسیاری از فیوضات حق است اما این هرگز به آن معنی نیست که آنان در کارهای خداوند مانند خلق و رزق و حیات و ممات تصرفی داشته باشند. ائمه اطهار براساس روایاتی که در دست است، خود همواره و با شدت، غلات و عقاید آنان را محکوم کرده و انتساب هرگونه جنبه فوق بشری به خود را رد می نمودند. از حضرت رضا (ع) روایت شده است که فرمودند: «الغلاة... صغروا عظمة الله، فن احبهم فقد ابغضنا و من ابغضهم فقد احبنا، و من والا هم فقد عادانا و من عاداهم فقد والا نا...» و پس از سخنی طویل و نهی از جمیع انواع رابطه دوستی با غلات فرمودند: «من كان من شيعةنا فلا يتخذن منهم ولياً ولا نصيراً».^۱ سخن مشابهی از امام صادق (ع) شیعیان را از آن که جوانان آنان به دست غلات، گمراه و از مذهب حق منحرف شوند بر حذر می دارد: «احذروا علی شبابکم الغلاة لا یفسدوهم فان الغلاة شر خلق الله... والله ان الغلاة لشر من اليهود والنصارى والمجوس والذین اشرکوا...».^۲ از این گونه سخنان درشت و تند علیه غالیان از آن ائمه هدی بسیار نقل شده است.^۳ با این همه، چنان که گفته شد اوضاع در قرن سوم هجری به غالیان فرصت داد تا زمینه مساعدتری در جامعه شیعه پیدا کرده و در صفوف آنان رخنه کنند. هرچند این موضوع در مورد نزدیکان و صحابه ائمه که به آنان راه داشته و اصول عقائد را از آنان فرامی گرفتند و در مورد علمای مرکز علمی قم که از نظر دانش مذهبی در سطح والایی قرار داشتند صادق نبود.

۱. توحید صدوق: ۳۶۴ / عیون اخبارالرضا: ۲: ۲۰۳.

۲. امالی شیخ: ۲: ۲۶۴.

۳. برای چند نمونه دیگر رجوع کنید به قرب الاسناد: ۳۱ و ۶۱ / رجال کشی: ۲۹۷-۳۰۲ و

۳۰۸-۳۰۶ / اعتقادات صدوق: ۱۰۰-۱۰۱ / خصال: ۱: ۶۳ / عیون اخبارالرضا: ۱: ۱۴۳ و

۲: ۲۰۳-۲۰۲ / بحارالانوار: ۲۵: ۲۶۱-۳۵۰.

تا روزگار امامت حضرت عسکری (ع) بحث‌ها و اختلافات حادّ مذهبی بر سر این مسائل، جامعه شیعه را در برخی نقاط به دو گروه کاملاً دشمن و متخاصم تقسیم کرده بود.^۱ در نیشابور، به عنوان مثال، در جامعه شیعیان دودستگی کامل افتاد، و هر گروه، گروه دیگر را کافر می‌شمرد. یک گروه، از نظریات مفوضه در مورد فوق بشری بودن ائمه جانب‌داری می‌کرد و می‌گفت آنان با همه زبان‌هایی که مردم دنیا بدان سخن می‌گویند و با زبان پرندگان و حیوانات آشنا هستند و از آن‌چه در عالم می‌گذرد آگاهند. معتقد بودند که وحی با درگذشت پیامبر پایان نپذیرفته و همچنان به ائمه می‌رسد.

گروه دیگر که رهبر آن دانشمند بزرگ شیعه در آن قرن، فضل بن شاذان نیشابوری (متوفی ۲۶۰) بود تمام این ادعاها را انکار می‌کرد و می‌گفت امام یک انسان عادی است که فرق اساسی او با سایرین این است که او بر دین خدا و احکام وی آگاهی کامل دارد و تفسیر صحیح آیات قرآن کریم نزد اوست.^۲ نقطه اوج این درگیری هنگامی فرارسید که چند ماهی پیش از درگذشت این دانشمند^۳ نماینده‌ای از ناحیه

۱. نگاه کنید به کافی ۴۱۱:۱.

۲. رجال کشی: ۵۳۹-۵۴۱. همچنین نگاه کنید به عیون اخبار الرضا ۲: ۲۰ / رجال نجاشی: ۳۲۵ و ۳۲۸. در کتاب موسوم به «ایضاح» نیز - که به نام فضل بن شاذان چاپ شده - در صفحه ۴۶۱ مطالبی مؤید چنین نظر هست ولی این انتساب نادرست است و کتاب مزبور از محمد بن جریر بن رستم طبری است (عجالتاً نگاه کنید به قاموس الرجال: ۲: ۴۱۱ و ۳: ۱۴۷، هرچند این مؤلف نیز در ۴: ۲۱۵ و ۸: ۶۴۰ در تشخیص درست نام مؤلف این اثر به خطا رفته بود).

۳. این تعیین تاریخ براساس نقل کشی است که نامه امام در مورد واقعه بالا در سال ۲۶۰ دو ماه پس از درگذشت فضل بن شاذان ارسال، یا حداقل دریافت شده بود. با توجه به این نکته که آن حضرت خود در اوایل ماه ربیع الاول آن سال رحلت فرمود باید بیشتر واقعه بالا در سال قبل (۲۵۹) روی داده و فضل بن شاذان در ماه‌های اول سال ۲۶۰ وفات کرده باشد. البته این نکته

مقدّسه حضرت عسکری (ع) برای جمع آوری وجوه شرعی به نیشابور فرستاده شد. تصادفاً این نماینده به هر دلیل بر گروه اول که پیرو افکار مفوضه بودند وارد شد. این مسأله اشکالات مهمی برانگیخت. گروه فضل بن شاذان نماینده اعزامی را بی اعتبار دانسته و از پرداخت وجوه خود به او خودداری کردند. خبر به ناحیه مقدّسه رسید. حضرت عسکری (ع) نامه‌ای به اهالی نیشابور مرقوم فرمودند که طيّ آن عقائد مفوضه و گروه طرفدار افکار آنان را شدیداً محکوم نموده،^۱ ولی همزمان از فضل بن شاذان نیز که مردم را از پرداخت وجوه به نماینده اعزامی نهی کرده بود گله فرمودند.^۲ کشی که این نامه را در رجال خود نقل کرده احتمال می‌دهد که نامه در اصل توسط جناب عثمان بن سعید عمری نوشته و ارسال شده باشد که در این زمان متصدی منحصر امورات ناحیه مقدّسه بود و همه امور مالی امام توسط او اداره می‌شد.^۳ اهمیت این ماجرا در آن است که در این جریان به‌وضوح، ناحیه مقدّسه از درگیری میان دو

→ که فضل بن شاذان در اوایل سال ۲۶۰ فوت شده از روایتی دیگر نیز در رجال کشی استفاده می‌شود. در آن کتاب: ۵۳۸ نقل می‌کند که یکی از شیعیان خراسانی در راه مراجعت از سفر حج در سامراء به خدمت حضرت عسکری (ع) شرفیاب شد و گفتگویی با ایشان در باب فضل بن شاذان داشت و پس از بازگشت دریافت که در همان زمان که او با امام سخن می‌گفته است فضل بن شاذان درگذشته بود. اگر فاصله مکه از سامراء و زمان اعمال حج را در نظر بگیریم تشرف آن مرد خدمت امام در راه بازگشت به حسب قاعده باید در پایان ماه محرم انجام شده باشد که ماه اول سال قمری است (ببینید «اخبار الراضی بالله والمتقی بالله» از صولی، چاپ قاهره - ۱۳۵۴: ۲۳۵ در وقایع سال ۳۳۰ که دارد: «وردالحاج بغداد سالمین فی اوّل صفر»). پس درگذشت فضل در اوایل سال مزبور روی داده بود.

۱. رجال کشی: ۵۴۰.

۲. همان، ۵۴۲-۵۴۳.

۳. همان، ۵۴۴.

دسته نگران بوده و از این که چنین مباحثات عقیدتی موجب اخلال در ادای تکالیف عامّ مهم تر گردد خشنود نبوده است. دلیل آن هم روشن است. فشارهای شدید سیاسی و اجتماعی بر جامعه شیعه در آن سال ها بالا گرفته بود و زمان چنین کارها نبود. در نمونه ای دیگر، دو گروه مفوضه و مقصّره از منطقه ای دیگر (شاید خود سامراء) نماینده ای به ناحیه مقدّسه فرستادند که تعیین تکلیف کنند. امام مجدداً مفوضه را به نام محکوم کرده و آنان را دروغگو خواندند.^۱

تشت و اختلاف داخلی در جامعه شیعه امامی تا روزگار غیبت صغری ادامه یافت.^۲ مسأله چندبار برای تعیین تکلیف و دریافت راهنمایی به نوّاب امام ارجاع گردید. در توقیعی که از ناحیه مقدّسه رسید^۳ امام از «جهّال و حمقاء» شیعه که به ائمه طاهرین نسبت علم غیب یا قدرت فوق بشری می دادند و در حقّ آنان غلو می کردند شکایت فرمودند. در موردی دیگر، در پاسخی که جناب محمد بن عثمان عمری، سفیر دوم ناحیه مقدّسه، به جامعه شیعه ارسال کرد نقطه نظرهای مفوضه در نسبت دادن خلق و رزق به ائمه تکذیب و انکار شد لیکن برکت و عنایت خاص حق درباره ائمه که میامن برکات الهی به دعای آنان بر روی مردم گشوده می شود تأکید گردید.^۴ این توقیع دوم، موضع رسمی نواب

۱. غیبت شیخ: ۱۴۸-۱۴۹. همچنین هدایه خصیبی: ۳۵۹، با این فرق که چون این نویسنده خود از مفوضه است به جای «وجه قوم من المفوضه والمقصّره» که در روایت شیخ است می گوید: «وجه قوم من المؤمنین والمقصّره».

۲. نگاه کنید به غیبت شیخ: ۱۷۸ و ۲۳۸.

۳. احتجاج ۲: ۲۸۸ و ۲۸۹ (و از آن جا در بحار الانوار ۲۵: ۲۶۶-۲۶۷). این توقیع برای محمد بن علی بن هلال کرخی صادر شده و در آخر آن به او دستور داده شده است که آن را نشان دیگران بدهد تا آن که همه شیعیان از متن آن مستحضر شده و از مضمون آن مطلع گردند.

۴. غیبت شیخ: ۱۷۸.

ائمه را که همان نقطه نظر توده علاقمندان به اهل بیت و جامعه شیعه و در واقع خط میانه است، تأیید می نمود. یک ضرب المثل قدیم که هم غلو و هم تقصیر را در مفهوم عمومی و کلی آن به شرحی که قبلاً گفته شد، نفی می کرد^۱ اکنون وسیله بسیاری از افراد جامعه به معنی تأیید این راه میانه در میان آن دو مفهوم (در متفاهم جدید اخص و شیعی آن) تفسیر می گردید. اما از آن جا که غالبان تاکنون بارها توسط ائمه و جامعه شیعه طرد شده و روزگار درازی از بدنامی آنان می گذشت چنین تفسیرها بیشتر به ضرر گروه دیگر تمام می شد، چه برداشت چنین می شد که آنان نیز در انکار فضائل ائمه مبالغه و زیاده روی کرده اند.^۲ موضع دانشمندانی مانند محمد بن ابراهیم نعمانی (از نیمه اول قرن چهارم) که شکایت می کند گروه هایی از شیعیان از خط حق «به غلو یا تقصیر» منحرف شده اند^۳ در همین خط فکری و تابعی از چنان برداشت هاست که ذکر شد.^۴

۱. این ضرب المثل در کتاب تألیفی محمد بن قاسم استرآبادی مفسر، موسوم به تفسیر حضرت عسکری (ع)، نیز در همان معنی عام خود آمده است آن جا که در تفسیر صراط مستقیم گفته می شود که آن همواره راه میانه است، راهی که میان دو حد افراط و تفریط، پایین تر از غلو و بالاتر از تقصیر است. رجوع کنید به آن کتاب: ۴۴ (همچنین معانی الاخبار: ۳۳).

۲. مثلاً رجوع کنید به مشارق انوار الیقین حافظ رجب برسی: ۲۴۰ که تلاش می کند مفوضه را به عنوان رهروان راه میانه معرفی کند. گلد زیهر در کتاب عقیده و شریعت در اسلام (ترجمه انگلیسی: ۲۲۹) می گوید که هم اکنون هم نصیریّه، شیعیان را با لقب مقصره یاد می کنند.

۳. غیبت نعمانی: ۱۹. همچنین نگاه کنید به اوائل المقالات: ۴۵.

۴. یک نمونه جالب از تأثیرگذاری جوسازی ها در دست است: در قرن های سوم و چهارم دانشمندان شیعه کتاب هایی علیه غلات و مفوضه تألیف کرده اند از جمله صدوق و حسین بن عبیدالله غضائری (متوفی ۴۱۱) که کتاب این دانشمند را نجاشی در رجال خود: ۶۹ ذکر می کند. کتاب صدوق «ابطال الغلو والتفویض» نام داشت. او خود نام صحیح کتاب خود را در عیون اخبار الرضا ۲: ۲۰۴ ذکر می کند، اما نجاشی: ۳۹۲ این نام را به صورت کتاب «ابطال الغلو

با این همه، خطّی که از نسبت دادن هرگونه صفت فوق بشری به ائمه احتراز داشت و اکنون توسط مفوّضه به «مقصره» شهرت یافته بود در سراسر این دوره تا دهه‌های آخر قرن چهارم قوی و پر قدرت باقی ماند. در گزارشی که به روشنی توسط یکی از عناصر طرفدار مفوّضه تألیف شده است گفته می‌شود که از سی نفر حجّاج شیعه که در روز ۶ ذیحجه سال ۲۹۳ هجری در کنار بیت‌الله الحرام حضور داشتند تنها یک نفر مخلص بود و بقیه همه مقصره بودند.^۱ در یک گزارش رُمان‌گونه دیگر — که باز به‌طور روشن پس از دوره غیبت صغری تنظیم شده — در طی یک گفتگوی خیالی میان جابر بن یزید جعفی (متوفی ۱۲۸) و امام باقر (ع) گفته می‌شود که اکثریت شیعه را مقصره تشکیل می‌دهند؛^۲ آنان که در معرفت مقام واقعی امام کوتاه آمده‌اند یعنی در این که اوست که با قدرتی که خداوند به او داده است خلق می‌کند و روزی می‌دهد و او با عنایت خدا بر همه چیز عالم و بر همه کار قادر است.^۳

دانشمندان حوزه قم که در این دوره عالی‌ترین مقام و مرجع علمی جامعه شیعه بودند^۴ تا پایان این قرن چهارم با قدرت و شدت، ضد

→ والتقصیر» آورده است که ظاهراً سبق ذهن است با تأثیرپذیری از جو موجود در میانه قرن پنجم در جامعه شیعه عراق که مبارزه با تفویض، اولویت خود را به مبارزه با تقصیر داده بود. ۱. کمال‌الدین: ۴۷۰ و ۴۷۳. همچنین رجوع کنید به دلائل‌الامامه: ۲۸۹-۳۰۰ و غیبت شیخ: ۱۵۶ که در این دو منبع اخیر اشاره به مقصره حذف شده ولی جمله‌ای که می‌گوید فقط یک تن از سی تن حاجی شیعه «مخلص» بود به‌جا گذارده شده است.

۲. بحارالانوار ۱۵:۲۶.

۳. همان منبع: ۱۴:۲۶-۱۵.

۴. این حقیقت به‌خصوص با توجه به این نکته، خوب مشخص می‌شود که حسین بن روح نوبختی، سفیر سوم ناحیه مقدسه (متوفی ۳۲۶) کتابی را که از نظر اعتبار مشکوک بود برای

مفوضه باقی مانده و با انتساب هرگونه وصف فوق بشری به ائمه برخورد سخت می کردند. همین دانشمندان معتقد بودند که هرکس پیامبر اکرم یا ائمه اطهار را از سهو و اشتباه در جزئیات کارهای شخصی که ارتباطی به ابلاغ پیام الهی ندارد مصون بداند غالی است.^۱ آنان همچنان راویان روایاتی را که چنین صفات فوق بشری را به ائمه استناد می داد غیر معتمد دانسته^۲ و روایت و نقل چنان مطالب را نامشروع می شمردند. گروهی از دانشمندان قم حتی می گفتند که ائمه هرچند مفروض الطاعه و به نص و وصیت، رهبر جامعه اسلامی و جانشین پیامبرند اما در نحوه علم به شریعت با دیگر دانشمندان دینی فرق ندارند یعنی آنان نیز برای کشف احکام جزئیة فرعیة به اجتهاد و استدلال متوسل می شوند و از راه عرضه فروع بر اصول به احکام دست می یابند.^۳ بنابراین فرق آنان با دیگر علمای شریعت این است که چون به ناچار، شریعت مانند هر نظام قانونی محتاج به مرجع عالی تشخیص و تفسیر است این گروه از دانشمندان مفسر قانون به نص پیامبر به این مهم نصب و برای این کار معین شده اند و مسلمانان همان طور که در سایر موارد از عبادات و صوم و صلاة و غیره باید مطیع فرمان پیامبر باشند در این زمینه هم از فرمان آن حضرت باید پیروی کنند و گرنه هیچ خصوصیت نه در طبیعت و ذات ائمه و نه در نحوه و منبع و سرچشمه علم آنان با سایرین وجود ندارد.

→ دانشمندان قم فرستاد که در آن نظر کنند و اگر چیزی برخلاف نظرات خود در آن یافتند به او بگویند (غیبت شیخ: ۲۴۰).

۱. من لا یحضره الفقیه ۱: ۳۹۵-۳۶۰. همچنین کتاب مقدمه ای بر فقه شیعه، متن انگلیسی: ۴۰.

۲. برای مثال رجوع کنید به بحار الانوار ۲۵: ۳۴۷.

۳. تصحیح الاعتقاد مفید: ۶۶.

مفوضه نیز تا پایان قرن چهارم به کشمکش خستگی‌ناپذیر خود ادامه داده و همچنان علمای قم را با نام موهن مقصره توصیف می‌کردند. این کار، شیخ صدوق — بزرگترین و برجسته‌ترین^۱ فارغ‌التحصیل و نماینده مدرسه قم را که در اواسط و نیمه دوم قرن چهارم می‌زیست — به شدت خشمگین کرد. در رساله اعتقادات که او در تشریح اجمالی مواضع کلامی شیعه نوشته پس از تأکید بر این که از نظر شیعه، غلات و مفوضه کافر بوده و از همه فرق دیگر کفر و ضلال بدترند می‌گوید: «نشانه مشخص مفوضه و غلات و نظایر آنان این است که آنان علما و مشایخ قم را به تقصیر متهم می‌کنند».^۲



در دوره غیبت صغری، فعالیت و مجاهدت خستگی‌ناپذیر مفوضه برای وانمود ساختن خود به عنوان نماینده اصیل فکر شیعی و جانداختن مکتب خود به عنوان راه میانه میان غلو (به معنی الحادی آن) و تقصیر به حدّ اعلی رسید. در این راه آنان هیچ فرصتی را از دست ننهاده و از هیچ کوششی فروگذار نکردند. تکیه و تمرکز اصلی آنان در این راه، روی تألیف و تدوین متون و تنظیم و نقل روایاتی بود که پاره‌ای را گذشتگان آنان به یادگار گذارده و برخی دیگر را خود در این نسل ابداع می‌نمودند. نتیجه آن شد که علی‌رغم تمام کوشش علمای قم، مقدار معتنا بهی از این گونه روایات به سیستم حدیث شیعه رخنه کرد. دست‌بردن در متون قدیم که توسط دانشمندان معتمد نوشته شده و درج روایات در آن متون، پیش از

۱. رجوع کنید به فهرست شیخ: ۱۵۷.

۲. رساله اعتقادات صدوق: ۱۰۱. ولی در متن چاپی مورد مراجعه ما (چاپ‌شده همراه شرح باب حادی عشر مقدار سیوری) عبارت «مشایخ قم» به شکل «مشایخهم» چاپ شده که غلط است و براساس متن نقل شده در تصحیح الاعتقاد: ۶۵ تصحیح می‌شود.

اینها هم با موفقیت به وسیله منحرّفين در روزگار امام باقر و امام صادق انجام شده^۱ و اکنون نوبت مَفْوضه بود.^۲ طبعاً چنین روایات بعدها براساس ضبط در کتاب منسوب به آن دانشمندان معتمد، با همان اسناد عمومی کتاب در متون بعد روایت می شد. سیستم سنتی روایت حدیث برخلاف آن چه محدّثان گمان می کنند نمی توانست جلوی چنین جعل ها را بگیرد. تنها توجه به وجود یا عدم وجود داعی جعل و شرایط صدور روایت و نظایر آن (و به طور خلاصه قرائن خارجی و داخلی) است که گاه می تواند تاحدودی زمینه را به دست بدهد و گرنه حتی نسبت دادن غالی ترین متن به افرادی امثال عبدالله بن ابی یغفور یا احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی — که محدّثان را به دلیل نقل چنین روایات از قم بیرون می کرد — نیز کار مشکلی نبود و بسیار هم انجام شد. خواهیم دید که گاهی این جعل ها و درج ها، دو نسخه کاملاً متفاوت از کتاب واحد به وجود آورده که حتی فهرست نویسان قرن پنجم از توجه به انتحال غافل مانده و

۱. نگاه کنید به رجال کشی: ۲۲۴-۲۲۵. جعل وانتحال نسل های اولیه این منحرّفين کار احادیث شیعه را به جایی رسانیده بود که زرارۀ بن اعین، بزرگ ترین دانشمند شیعه در نیمۀ اول قرن دوم هجری، آرزو می کرد کاش می توانست «آتشی افروخته و تمام منقولات شیعه را بسوزاند» (بحار الانوار ۲۵: ۲۸۲). همچنین نگاه کنید به رجال کشی: ۲۵۷ که زرارۀ در عکس العمل نسبت به دستور حضرت باقر (ع) که فرمودند: «حدّثوا عن بنی اسرائیل ولا حرج» به ایشان عرض می کند: «والله انّ فی احادیث الشیعه ما هو اعجب من احادیثهم!». در کافی ۸: ۲۵۴ نیز از حضرت صادق (ع) روایت شده که «انّ ممّن ینتحل هذا الامر لیکذب حتی انّ الشیطان لیحتاج الی کذبه!».

۲. برای آن که عبارت فوق، نوعی جانبداری از مقصّره در برابر مَفْوضه به شمار نیاید توضیحی کوتاه لازم است: مقصّره در متون قدیم شیعی به جعل حدیث متهم نشده و شاهی نیز بر ارتکاب چنین امر از سوی آنان در منابع حدیث و رجال دیده نمی شود. در حالی که این مسأله به غلات و مَفْوضه بسیار نسبت داده شده و عملاً نیز نمونه های بسیاری از منقولات آنان در دست است که صحّت انتساب آن به ائمّه اطهار غیر محتمل است و محدّثان برجسته شیعه نیز آن را نادرست دانسته اند.

هر دو نسخه را به نویسنده اصلی منتسب ساخته‌اند. بسیاری از روایات مفوضه همچنین برای متهم ساختن مخالفین خود به سنی‌گری و ضعف ایمان و انکار فضائل اهل بیت (ع) و مخالفت با آنان، تألیف و با چنین متن‌هایی تدوین می‌گردید.^۱

اما مشکل اصلی مفوضه جوّی بود که در روزگار حضور ائمه به‌خاطر فرمایشات مکرّر و بسیار آن بزرگواران علیه آنان به‌وجود آمده بود. مردم به ناگزیر می‌دانستند که مفوضه و غلات مورد لعن و تکفیر ائمه هدی بوده‌اند درحالی که در بسیاری روایات گفته می‌شد که مقصّره — که در آن زمان دیگر به معنی شیعیان غیرغالی درآمده بود — رستگار می‌شوند.^۲ پس مفوضه ناچار بودند به نوعی وضع تعادل قوا را به نفع خود تغییر دهند و این کار را از دو راه پیش گرفتند. از یک طرف درصدد عرضه تفسیر جدید و جانداختن این فکر برآمدند که روایاتی که از شیعیان غیرغالی و رستگاری آنان سخن می‌گوید در رابطه با مقصّره نیست بلکه منحصر به شیعیان معمولی و پیروان خطّ میانه است^۳ و از

۱. برای مثال رجوع کنید به هدایه خصیبی: ۳۸۵ که می‌گوید پس از درگذشت غیرمنتظره حضرت سید محمد فرزند امام هادی (ع) که همه او را امام بعدی می‌دانستند «وقعت الشبهة عند المقصّرة والمراتبین من الشيعة». درحالی که کسانی به‌حسب قاعده باید دچار اشکال می‌شدند که قائل به علم غیب امام بودند نه مقصّره که هیچ مشکلی با این ماجرا نمی‌توانستند داشته باشند.

۲. مانند روایت از حضرت صادق که قبلاً هم نقل شد: «الینا یرجع الغالی فلا نقبله و بنا یلحق المقصّرة فنقبله. قيل له: کیف ذلک یا ابن رسول الله؟ قال: الغالی قد اعتاد ترک الصلاة والزكاة والصیام والحجّ فلا یقدر علی ترک عادته و علی الرجوع الی طاعة الله عزّ وجلّ ابداً و انّ المقصّرة اذا عرف عمل و اطاع» (امالی شیخ ۲: ۲۶۴).

۳. نظیر این نقل در گفتگویی خیالی میان امام صادق و مفضل: «قال: یا مفضل، المقصّرة هم الذین هداهم الله الی فضل علمنا و افضی الیهم سرّنا فشکّوا فینا وانکروا فضلنا و قالوا لم

طرف دیگر روایات مشابهی با عبارات مشابه از زبان ائمه ساختند که غلات را بر مقصّره ترجیح می‌داد و برای آنان آینده بهتری پیش‌بینی می‌کرد.^۱ روش دیگری هم که در اعصار متأخرتر در پیش گرفتند تلاش در تبرئه خود از عنوان مفوّضه بود به گونه‌ای که گویی ائمه از یک فرقه که تنها در زمان آنان وجود داشته و سپس در صفحات تاریخ ناپدید شده است سخن می‌گفته‌اند. درحالی که عقاید و افکار مفوّضه در روایات وارده از ائمه اطهار صریحاً و به تفصیل بیان شده و مرز میان آنان و غلات ملحد نیز به درستی تبیین گردیده است که عقیده به قدرت تصرف ائمه در کائنات اگر منظور قائل آن، همدوشی آن بزرگواران با ذات حق است گوینده از غلات ملحد خواهد بود و اگر منظور، حصول این قدرت با تفویض الهی و وجود آن در طول قدرت حق است گوینده از مفوّضه است و هر دو گروه همزمان و یکسان مشمول سرزنش و لعن ائمه اطهار قرار گرفته‌اند.



همچنان که گفته شد تلاش شبانه‌روزی و پی‌گیر مفوّضه در اشاعه افکار خود بی‌ثمر نبود و پاره‌ای از افکار و ابداعات آنان به هر صورت داخل سیستم مذهبی شیعه برای خود جای گشود. مثلاً موضوع افزودن

→ یکن لیعطیهم سلطانه و معرفته... قال المفضّل: یا مولای قد روینا انکم قلتم الغالی نردّه الینا والتالی نلحقه بنا. قال: یا مفضل ظننت ان التالی هم المقصّره؟ قال: کذا ظننت یا سیدی. قال: کلاً، التالی هم من خیار شیعتنا القائلین بفضلنا المتمسّکین بحبل الله و حبلنا» (هدایه خصبی: ۴۳۱).

۱. مثل این صورت که درست در برابر روایتی که در دو پاورقی پیش‌تر نقل شد ساخته شده و فقط در آثار مفوّضه دیده می‌شود: «الغالی نردّه الینا و یثبت و یستجیب ولا یرجع، والمقصّر ندعوه الی الالتحاق بنا والافرار بما فضلنا الله به فلا یثبت ولا یستجیب» (هدایه خصبی: ۴۳۲).

شهادت ثالثه در اذان که به تصریح شیخ صدوق از ابداعات و شعائر آنان بود^۱ و سپس علی رغم بی میلی یا مخالفت بسیاری از فقهای شیعه^۲ به صورت یک شعار و سنت شیعه درآمد^۳ که البته با توجه به این واقعیت جدید و تغییر بنیادی در ماهیت شعاری آن که دیگر نماینده انتساب به مکتب مفوضه نیست ظاهراً وجود آن در اذان در روزگار ما نباید مسأله‌ای از این نظر داشته باشد.^۴ موضوع دیگر مسأله علم امام

۱. من لایحضره الفقیه ۱: ۲۹۰-۲۹۱.

۲. برای مثال رجوع کنید به نهاییه شیخ: ۶۹ / کتاب النقص: ۹۷ / معتبر محقق ۲: ۱۴۱ / تذکره علامه ۱: ۱۰۵ / ذکری: ۱۷۰ / لمعه: ۱۲ / روض الجنان: ۲۴۲ / الروضة البهیة - شرح لمعه - ۲۴۰:۱ / مجمع الفائدة والبرهان ۲: ۱۸۱ / لوامع صاحبقرانی ۱: ۱۸۲ / ذخیره سبزواری: ۲۵۴ / مفاتیح فیض ۱: ۱۸۱ / کشف الغطاء: ۲۲۷-۲۲۸ (نیز ببینید ذریعه ۵: ۱۹۹ و ۱۱: ۴۷).

۳. اضافه این بند به اذان تا سال ۹۰۷ که شاه اسماعیل صفوی دستور داد به اذان اضافه شود میان شیعیان ظاهراً مرسوم نبوده است (ولی ببینید نشوارالمحاضرة ۲: ۱۳۳). در آن زمان گفته شد که آن سنتی شیعی بوده که تا آن روزگار برای پنج قرن متروک مانده بود (احسن التواریخ روملو ۱۲: ۶۱). یک قرن بعد در نیمه اول قرن یازدهم آن چنان شیوع یافته بود که اگر کسی در اذان نمی گفت متهم به تسنن می شد (ببینید تذکره نصرآبادی: ۲۲۶) تا آن جا که فقهای که آن را از نظر فقهی مسأله دار می دانستند از ترس سوء تفاهم عوام، تقیه کرده و چیزی نمی گفتند (لوامع صاحب قرانی مجلسی اول ۱: ۸۲). اما یک قرن بعد در اواسط قرن دوازدهم، شاید به خاطر تغییر شرایط سیاسی، مجدداً بسیاری از شیعیان از ذکر آن در اذان خودداری می کردند (رسالة فی استحباب الشهادة بالولاية فی الاذان از محمد مؤمن حسینی: ۴۳-۴۴ / کنز الشیعه ۳: ۲). میرزا محمد اخباری در رسالة شهادت بر ولایت / خود: ۱۸۱-۱۸۳ گزارش می دهد که شیخ جعفر کاشف الغطاء، فقیه بزرگ شیعه در اوایل قرن سیزدهم (متوفی ۱۲۲۸) درخواستی برای فتحعلی شاه قاجار (۱۲۱۲-۱۲۵۰) فرستاده و از او خواسته بود که دستور دهد ذکر شهادت ثالثه در اذان در کشور ممنوع اعلام شود. (نسخه ای از رسالة کاشف الغطاء در این مورد با نام «رسالة فی المنع من الشهادة بالولاية فی الاذان» در قم هست. ببینید «صد و شصت نسخه خطی» از رضا استادی: ۵۵). در نصف دوم همان قرن، علمای شیعه هند هم کوشیدند شیعیان آن مناطق را تشویق کنند که از اضافه کردن این بند در اذان خودداری کنند ولی موفق نشدند (اعیان الشیعه ۲: ۲۰۵ / ریحانة الادب ۴: ۲۲۹).

۴. نگاه کنید به مستمسک العروة الوثقی ۵: ۵۴۵ که با عنایت با ماهیت شعاری موجود این جمله، ذکر آن را حتی لازم می شناسد.

در اموری بود که هیچ رابطه مستقیم یا غیرمستقیمی با احکام شرع نداشت. برخی متکلمان قدیم شیعه مانند نوبختیان در این مسأله از نظر مفوضه پشتیبانی کردند.^۱ همچنین در این موضوع که شرایط امامت ذاتی است نه اکتسابی.^۲ ولی همین متکلمان در مسائل دیگر مانند قدرت ائمه بر اظهار معجزه^۳ و دریافت وحی^۴ و شنیدن صدای فرشتگان^۵ و صدای زائران حرم‌های مطهرشان پس از وفات^۶ و آگاهی بر احوال شیعیان خود و علم غیب^۷ با نظر مفوضه مخالفت کردند. البته شیخ مفید حتی در آن دو موردی هم که نوبختیان با مفوضه موافقت کرده‌اند نظر مخالف دارد.^۸ در طرف مقابل در دو مسأله دیگر یعنی جواز اظهار معجزه و امکان شنیدن صدای زائران اعتبار مشرفه و فرشتگان می‌گوید که روایات صحیح‌های این مسائل را تأیید می‌کند^۹ (البته این روایات از همان قبیل هستند که علمای قدیم قم^{۱۰} و بسیاری از دانشمندان متقدم دیگر در قرون نخست^{۱۱} که در زمان ائمه می‌زیسته و خود در صحنه

۱. اوائل المقالات: ۳۷-۳۸.

۲. همان منبع: ۳۲-۳۵.

۳. همان، ۴۰.

۴. همان ۳۹-۴۰.

۵. همان، ۴۱.

۶. همان، ۴۵.

۷. همان، ۳۸.

۸. همان، ۳۳، ۳۵ و ۳۸.

۹. همان، ۴۰، ۴۱ و ۴۵. ابوالحسن اشعری در مقالات الاسلامیین ۱۲۵:۲ اختلاف شیعه را در مسأله امکان اظهار معجزه به دست امام ثبت کرده است.

۱۰. برای مثال نگاه کنید به لیست مفصل روایانی که ابوجعفر محمد بن حسن بن ولید (متوفی ۳۴۳)، رئیس مدرسه قم در روزگار خود (فهرست شیخ: ۱۴۳)، روایات آنان را نامعتبر شناخته است (رجال نجاشی: ۳۲۹ / فهرست شیخ: ۱۴۳).

۱۱. مثلاً فضل بن شاذان نیشابوری نقل روایاتی را که محمد بن سنان - که همچنان که قبلاً ذکر

بودند — والشاهد یری ما لا یری الغائب — به عنوان مجموعه‌لات غلات و مفوضه رد می‌کردند). ابن قبه، متکلم بزرگ شیعه در اواخر قرن سوم، نیز امکان این که خداوند بر دست امام معجزه‌ای را ظاهر کند منتفی نمی‌دانست^۱ هرچند وی نیز سایر عقاید مفوضه مانند اعتقاد به علم غیب امام^۲ یا وجود هر صفت فوق بشری در او را^۳ به شدت رد می‌کرد.

بدین ترتیب می‌بینیم که بخش‌هایی از موارث فکری مفوضه از اواخر قرن چهارم در سنت علمی شیعه رخنه کرده و به تدریج مقبولیت می‌یافت. البته در مجامیع حدیثی مدت‌ها بود راه یافته و حضور چشمگیری پیدا کرده بود به خصوص در مجامیع بزرگ مانند کتاب کافی که به خاطر بزرگی و گستردگی آن، ناچار احادیث ضعیف زیادی هم در آن راه یافته و حتی به نقل برخی بزرگان^۴ از کل ۱۶۱۹۹ حدیث آن،^۵

→ شد از بزرگان مفوضه بود — به ائمه اطهار نسبت داده بود جایز نمی‌دانست (رجال کشی: ۵۰۷). علی بن حسن بن فضال، یک دانشمند برجسته شیعه در اوایل قرن سوم، چنین نظری را نسبت به روایات حسن بن علی بن ابی حمزه بطائنی که غالی و دروغگو بود داشت (همان کتاب: ۴۴۳) علی‌رغم آن‌که ابن فضال خود نزد او روایت آموخته و کتاب تفسیر قرآن او را از اول تا آخر استنساخ کرده بود (ایضاً: ۴۰۴ و ۵۵۲). حسن بن علی بن زیاد و شاء، از راویان مشهور حدیث شیعه در اوایل قرن سوم، درحالی که کتابی را برای شاگردان خود می‌خواند از روایت یک حدیث آن‌که رنگ افکار مفوضه را داشت خودداری کرد (تفسیر عیاشی: ۱: ۳۷۴). اصطلاح «لا یکتب حدیثه» یا «لایجوز ان یکتب حدیثه» در کتاب‌های رجال شیعه فراوان در رابطه با راویان حدیث مفوضه به کار می‌رود (برای مثال ابن الغضائری ۵: ۱۸۴) [در رابطه با محمد بن حسن بن جمهور عمی] و ۶: ۱۳۱ [در رابطه با مفضل بن عمر جعفی]. همچنین رجوع کنید به رجال نجاشی: ۱۲۲).

۱. رجوع شود به مسأله فی الامامة او، بندهای ۷۵.
۲. رجوع کنید به نقض کتاب الاشهاد او، بندهای ۳۴ و ۳۵.
۳. رجوع شود به همان منبع ذکر شده در پاورقی پیشین، بند ۳۴.
۴. لؤلؤة البحرین: ۳۹۵ / روضات الجنات ۶: ۱۱۶ / الذریعة ۱۷: ۲۴۵.

۹۴۸۵ حدیث ضعیف و غیرمعتبر است. در دوره‌های متأخرتر بسیاری از محتویات نوشته‌های مفوضه، حتی آثار افرادی مانند حسین بن حمدان خصیبه که از تفویض نیز پا فراتر نهاده و بسیاری از مبانی غلات ملحد را در ادوار و اکوار و نظایر آن پذیرفتند، از راه نوشته‌هایی که برخی از دانشمندان شیعه برای مراجعه عوام و به شیوه عصری دوره‌های خود نوشتند به سنت شیعی راه یافت. در این نوشته‌ها هدف کلی آن بود که اعتقاد مردم عادی به مقامات ائمه اطهار و مبانی مذهب هرچه بیشتر تقویت و تحکیم شود و از افتادن آنان به دام مذاهب دیگر جلوگیری گردد پس بسیاری از منقولات و روایات مربوط به معجزات و مطالب شگفتی‌انگیز که در هرگونه کتابی برای ائمه یافت می‌شد در آن آثار نقل شده تا با مطالب مشابه در کتب فرق دیگر هم‌وردی کند^۵ اما مؤلفان لزوماً متعهد به صحت جمیع روایاتی که در کتاب‌های خود نقل می‌کردند نبودند. کتاب‌هایی مانند دلائل‌الامامه و مسند فاطمه طبری شیعی، عیون‌المعجزات حسین بن عبدالوهاب، تفسیر فرات بن ابراهیم، روضه یا مائة منقبة ابن شاذان، ثاقب‌المناقب عمادالدین طوسی، الخرائج والجرائح قطب‌الدین راوندی و کتاب‌های متعدد دیگری از این قبیل بودند.

در آن روزگاران عاملی دیگر هم در صحنه بود که به نقل و اشاعه احادیث مفوضه کمک می‌کرد و آن، ذهنیت جامعه حدیثی در قرون میانه در همه فرق اسلامی بود که تعداد بیشتر شماره روایات هر راوی و محدث،

۵. درباره شماره احادیث کتاب کافی، مقدمه چاپ اخیر آن از حسین علی محفوظ (ص ۲۸) و منابعی که در آنجا نام برده شده است دیده شود.

۶. رجوع شونده تحقیقات اخیر اسلام‌شناسان در باب نقش قصاص و مذکرین و تقابل فضائل خوانان شیعی و مناقب خوانان سنی در قرن‌های اولیه اسلامی و سخنان ابن ابی‌الحدید ۵۰۴۸:۱۱ و دیگران در مقابله شیعیان با پدیده جعل و ضرب حدیث در اردوی مخالف.

دلیل بر مرتبه والاتر علمی او تلقی می‌گردید پس محدثان به تکثیر روایات و شیوخ و اسانید روایتی خود ولع و شوق بی‌اندازه داشتند و به همین دلیل محدثان سنی و شیعه در آن ادوار، بسیاری احادیث روایت کرده و سنیان حتی گاه روایاتی را در رسائل خاص و مفرد مدوّن کرده‌اند که با مبانی و اصول مذهبی آنان ناسازگار است. عذر همه هم آن بود که روایت حدیث جز درایت آن است و راوی در مقام نقل، وظیفه‌ای جز روایت آن چه مشایخ او برای وی بازگو کرده بودند، ندارد. در قرن‌های اولیه هم در کتاب‌های رجال می‌بینیم که در شرح حال بسیاری از روات می‌گویند که خود درست اعتقاد بوده ولی در روایات او نادرستی‌های بسیار دیده می‌شود، یا آن که خود معتمد بوده اما در نقل حدیث و صحّت مروّی عنه لاابالی بوده است. نتیجتاً روات حدیث گاهی مطالبی را که در نسخه‌های مختلف کتاب‌های متقدّم می‌یافتند (با آن که در بسیاری اوقات، چنین اضافات و اختلافات حاکی از تصرّفات و الحاقات بعدی جاعلان حدیث می‌توانست باشد)^۱ یا محتویات کتاب‌هایی را که دانشمندان شیعه در صحت انتساب آن به مؤلفین ادعایی تردید کرده یا دلیلی برای صحّت آن انتساب وجود نداشت^۲ با همان اسناد ادعایی روایت می‌نمودند.

به زودی عاملی دیگر به صحنه افزوده شد و آن اهتمام برخی از دانشمندان متأخر به حفظ و ضبط بازمانده «مواریث شیعی» بود. مفهوم

۱. این «اختلافات نسخ» گاهی در حدی بود که از کتاب واحد، دو کتاب مختلف به وجود می‌آورد. چنین بود مثلاً وضع کتاب بصائر الدرجات صفّار قمی (رجوع کنید به مقدمه مصحح چاپ تبریز: ۵۴ و منابعی که ذکر می‌کند).

۲. مانند نسخه موجود کتاب سلیم بن قیس هلالی (رجوع کنید به نظر شیخ مفید در تصحیح الاعتقاد و ابن الغضائری در کتاب الضعفاء در باب آن) و کتاب اثبات الوصیه منسوب به مسعودی و کتاب الاختصاص منسوب به شیخ مفید و غیر اینها (نیز نگاه کنید به رجال نجاشی: ۱۲۹ و ۲۵۸ / ابن الغضائری ۱۶۰: ۵ و غیره).

مواریث شیعی شامل همه آثار بود که از قرون اولیه تاریخ اسلامی باقی مانده و نویسندگان آن در کتب رجال حدیث شیعه نامبردار شده بودند پس ناگزیر آثار مؤلفانی را که در آن کتاب‌ها به فساد عقیده یا غلو و تفویض متهم گردیده بودند نیز شامل می‌شد. برخی از متأخرین در این راه تا آن جا پیش رفتند که کوشیدند آن گونه مؤلفان را تنزیه کرده و ارکان و اساطین علم رجال حدیث را به خاطر نسبت دادن فساد عقیده به غلات و مفوضه صدر اول سرزنش نمایند.^۱ علامه محمدباقر مجلسی نیز در کتاب جلیل‌القدر بحارالانوار هرچه از این گونه مطالب یافته بود به همان داعی و انگیزه ثبت فرمود گرچه در بسیاری موارد با رعایت مبانی و اصول علمی به وضع منبع و غرابت مطلب و عدم اعتقاد خود به صحت آن تصریح و تأکید نمود.



تاریخ‌نگاری سیر تحولات بعدی این دو گرایش فکری — که تعارضات و برخوردهای میان آن دو، فصل قابل توجهی را در تاریخ جامعه شیعه پس از دوره غیبت صغری تشکیل می‌دهد — از موضوع کار این کتاب خارج است. به طور خلاصه هرچند مفوضه از جنبه نظری به عنوان یک گروه خارج از مذهب تشیع شناخته شده^۲ و گفته می‌شد

۱. رجوع کنید به خصوص به دیباچه‌هایی که برخی فضلاء متأخر نجف بر چاپ‌های آن گونه کتاب‌ها نوشته‌اند. گرایش کلی در آن مرکز معزز علمی در قرن اخیر بر معتبرشناختن همه این گونه آثار و تنزیه غلات و مفوضه تا سرحد امکان و سرزنش اصحاب کتب رجالی و علمای متقدم شیعه بوده است و به طور خلاصه امثال حسین بن حمدان خصیبه‌ها خیلی محبوب‌تر از امثال ابن‌الغضائری‌ها و محمد بن حسن بن الولیدها بوده‌اند.

۲. مثلاً نگاه کنید به کتاب غیبت شیخ: ۲۵۴ که در سخن از شخصی که قبلاً شیعه بود — به نام ابودلف کاتب — می‌گوید که وی به مذهب مفوضه گرایید و شیعه او را جز مدت کمی نشناختند (صار مفوضاً ولا عرفته الشیعة الا مدة يسيرة).

که عقاید آنان به اتفاق نظر علمای شیعه مردود است^۱ اما بسیاری از تعلیمات آنان (گرچه نه جهان‌شناسی و تفسیر خاص آنان از نحوه خلق و وجود جهان) که به شکل حدیث درآورده بودند^۲ در میان شیعیان در اعصار بعد طرفدارانی یافت. افراد و گروه‌های تندروی در جامعه شیعه پیدا شدند که حتی تفسیر مفوضه از جهان و نقش ائمه در خلق و رزق موجودات را نیز پذیرفتند. مؤلفانی مانند حافظ رجب‌برسی (متوفی بعد از ۸۱۳)^۳ و گروه شیخیّه که در قرن سیزدهم هجری پدیدار شد از آن دسته‌اند. بسیاری از متصوّفه و دراویش نیز چنان عقاید و گفته‌ها را با

۱. نگاه کنید به مصابیح‌الانوار شبر ۱: ۳۶۹. همچنین به باورقی صفحه ۱۷۵ از جلد دوم بحارالانوار.

۲. چنانکه دیده شد متقدّمین از علمای شیعه به چنین نقل‌ها اهمیتی نمی‌داده و روشن است که حتی اگر معتقد به حصول اطمینان نوعی عرفی از اخبار آحاد بوده‌اند چنین نظری را در مسائلی که دواعی بر جعل، متکثر و متوقّر بوده نداشته و طبعاً مانند برخی ساده‌اندیشان ادوار متأخّرتر، قائل به حصول تواتر معنوی و اجمالی از ضمّ مجعولات به یکدیگر هم نبوده‌اند. فی‌الواقع هیچ «نوع عقلاء» و عرفی هم در مسائل مهمّه دنیوی که پای امری حیاتی در میان بوده و امکان کذب شایعات وجود داشته باشد به آن‌گونه شایعات اعتنایی نمی‌کند و اگر در مسأله‌ای تسامح کرد دالّ بر عدم اهمیت موضوع در نظر اوست. پس متقدّمین که حتی در فرض پذیرش حجّیت و اعتبار اخبار آحاد در فروع (که امر آن بسیار اسهل از عقاید است تا آن‌جا که در برخی صور تعارض و اختلاف، موکول به تخییر است) چنان مطلب را در اصول یعنی عقاید نمی‌پذیرفتند کاری برابر مبنای عرف عقلا می‌کرده‌اند. مسأله مؤیدبودن به فلان حدیث و خبر یا تقدّم اصالة عدم‌الزیاده بر اصالة عدم‌النقصه و نظایر آن را هم فقط برای همان چهارچوب که دواعی جعل متوقّر نبود می‌گذاشتند. موضوع تواتر معنوی و اجمالی را هم در فصل چهارم خواهیم دید که به کلی خارج از موضوع است.

۳. درباره این فرد به‌خصوص نگاه کنید به کتاب الغدیر ۷: ۳۶۸. وی چه در زمان حیات خود و چه پس از مرگ به غلو متهم بوده (نگاه کنید به کتاب مشارق انوارالیقین خود او: ۱۴-۱۶، ۲۱۹ و ۲۷۲ / بحارالانوار ۱: ۱۰ / امل‌الآمل ۲: ۱۱۷ / ریاض‌العلماء ۲: ۳۰۷ / اعیان‌الشیعه ۶: ۴۴۶ / الغدیر ۷: ۳۴) و از کتاب مشارق انوارالیقین او به‌خوبی روشن است که به مبانی فکری مفوضه معتقد بوده است.

افکار باطنی گرایانه خود موافق یافته و از آن جانبداری می‌کردند. یک گرایش جدید فلسفی - عرفانی شیعی که به شدت از جهان‌شناسی صوفیانه محیی‌الدین ابن عربی متأثر بوده، و پس از حدود سه قرن از نخستین نمودهای آن در افکار و آثار سید حیدر آملی، عارف شیعی قرن هشتم، سرانجام در قرن یازدهم در شکل مکتب فلسفی موسوم به حکمت متعالیه تطوّر یافت در بُعد امامت، براساس همان جهان‌شناسی، نظریه موسوم به «ولایت تکوینی» را بنیاد نهاد. نهایتاً در میان جامعه علمی شیعه بر سر پذیرش این مفهوم جدید و یا حدود شمول آن، در ادوار اخیر باز دودستگی‌هایی وجود داشته است.^۱ هرچند اکثریت مطلق عوام شیعه - از جمله نویسندۀ اثر حاضر - و بیشتر دانشمندان آن مکتب مقدّس، همانند روزگاران گذشته همواره راه میانه را پیروی کرده‌اند که ائمّه را نه تنها جانشین پیامبر اکرم در دین و در ریاست جامعه اسلامی می‌شناسد بلکه به برکات وجود مقدس آنان و قرب و مقام خاص معنوی آن بزرگواران در حضرت حق و نتایج متفرّع بر آن معتقد است اما نیابت آنان را از خداوند در خلق ورزق و تشریع شریعت نمی‌پذیرد^۲ و از غلو در مورد آنان همچنان که خود دستور فرموده‌اند پرهیز می‌کند.

کتاب‌های بسیاری در طول این مدت مدید وسیله اطراف مختلف دعوی نوشته شده و اختلاف بر سر طبیعت امام، به طبع بر نقطه نظرهای دیگر هر گروه نیز تأثیر گذارده است. افراد غیر شیعه اعم از اهل سنت و اسلام‌شناسان خارجی که گاه نظریاتی چنان متضاد در آثار شیعه می‌بینند دچار سرگشتگی شده و گاه نظریات معتدل‌تر نویسندگان شیعه را در

۱. در این باره رجوع کنید به کتاب امامت و رهبری از استاد مرتضی مطهری: ۵۷.

۲. به عبارت دیگر در مورد امام معتقدند که «بُیْمَنه رُزْق‌الوَری» نه این‌که «هو رازق‌الوَری».

مسائل امامت و نظایر آن حمل بر مجامله و مداهنه، تقیّه یا کوشش برای عرضهٔ چهرهٔ قابل قبول‌تر و مسالمت‌جویی‌تر از تشیع و یا (چنان‌که اخیراً در نوشته‌های ضد شیعه رواج یافته است) حمل بر دورویی و دروغ‌گویی و فریبکاری آن نویسندگان می‌کنند به این استناد که نظریات و منقولات کاملاً متناقض با آن در کتاب‌های نویسندگان دیگری که به همان اندازه در سنت شیعی محترم و معتبر هستند آمده است.

آن‌چه این افراد نمی‌دانند آن است که هر دو طرف در بیان نظریات خود صادق و راستگو هستند ولی هریک نمایندهٔ یک جناح و گرایش با نظریات خاص در برخی مسائل مهم اعتقادی است. در جامعهٔ علمی شیعه نیز مانند بسیاری مکاتب و مذاهب دیگر بر سر برخی مسائل نظری اختلاف نظر وجود دارد. آن‌چه همهٔ پیروان مکتب تشیع را از گرایش‌های مختلف وحدت می‌بخشد همان نقطهٔ مشترکی است که کلیت عقیدهٔ تشیع بر آن بنیاد شده است یعنی این نظریه که ائمهٔ اهل بیت (ع) منبع و مرجع نهایی دانش مذهبی پس از پیامبر (ص)، مفسران حقیقی قرآن مجید و شارحان اصلی و منحصر سنت شریف نبوی (ص) بوده و اطاعت و پیروی آنان فرض عین و واجب حتمی هر مسلمان است.

بخش سوم

بحران رهبری و نقش راویان حدیث

پیش از این نشان داده شد که اکثریت بزرگ شیعیان در نیمه اول قرن دوم هجری از امام جعفر صادق (ع) که در روزگار خود از طرف همه مسلمانان به عنوان برجسته ترین فرد از خاندان پیامبر (ص) مورد احترام بود، پیروی می کردند. اما یک گروه از شیعیان پرحرارت که طرفدار قیام مسلحانه بوده و روش صبر و انتظار امام را نمی پسندیدند نخست در سال ۱۲۲ به قیام زید بن علی پیوسته و پس از آن به شاخه حسنی از خاندان پیامبر روی آوردند^۱ که در آن زمان، بزرگ آن عبدالله بن الحسن معروف به عبدالله المحض (متوفی ۱۴۵) نواده امام مجتبی (ع) بود. عبدالله در آن دوره مسن ترین فرد بازمانده از دودمان پیامبر بود^۲ و براین اساس خود را

۱. رجوع کنید به بصائر الدرجات: ۶۶ / کافی ۳۴۹:۱ / رجال کشی: ۴۲۷ / مناقب ابن شهر آشوب

۳۴۹:۳. همچنین فرق الشیعه: ۶۸ والمقالات والفرق: ۷۳.

۲. المجدی فی الانساب: ۳۷ / عمدة الطالب: ۱۰۱ / فصول فخریه: ۱۰۱. همچنین کافی ۳۵۸:۱.

بزرگ آن خاندان می‌شمرد.^۱ گروه شیعیانی که به شاخه حسنی رو آورده بودند سرانجام به قیام فرزند وی، محمد بن عبدالله نفس زکیّه، در سال ۱۴۵ پیوستند. آنان مدتی کنترل منطقه مدینه را در دست داشتند و در آن مدت حضرت امام صادق (ع) را که حاضر نشده بود از قیام آنان پشتیبانی کند مورد آزار و بی‌حرمتی قرار دادند.^۲ این قیام به زودی به شکست انجامید اما بازماندگان از آن، هسته مرکزی گروهی را تشکیل دادند که در آینده با نام «زیدیه» شناخته شده و راه خود را به کلی از امام صادق و شیعه امامیه جدا کرد. از طرف دیگر دودستگی و اختلاف میان دو شاخه حسنی و حسینی عترت پیامبر موجب شد که برخی از شیعیان در تشخیص امام دچار تردید شده و بگویند که گرچه اَحَقِّیَّتِ آلِ علی (ع) در تصدّی ریاست جامعه اسلامی مسلم است ولی چون اکنون در میان خود آنان اختلاف افتاده است تشخیص امام حق میسر نیست. باید صبر کرد که آنان خود بر سر تعیین بزرگ خاندان اتفاق نظر پیدا کنند. امام حق کسی خواهد بود که اعضای خاندان پیامبر او را به اجماع به عنوان رئیس خاندان بپذیرند.^۳ با این همه اکثریت شیعیان در آن دوره که به زودی با نام «شیعه امامیه» شناخته شدند^۴ به امامت امام جعفر صادق (ع) گردن

۱. مشاجرات او بر سر این مسأله با امام صادق (ع) در کافی ۳۵۸:۱ و ۳۶۴:۳۶۳:۸ نقل شده است. همچنین نگاه کنید به آن کتاب ۱۵۵:۲ و ۵۰۷:۳ / بصائر الدرجات: ۱۵۶ و ۱۶۰ / تفسیر عیاشی ۳۶۸:۱ / کشف الغمّه ۳۸۴:۲.

۲. نگاه کنید به کافی ۳۶۳:۱ / غیبت شیخ: ۱۱۹ و منابع بسیار دیگر.

۳. غیبت نعمانی: ۱۳۳-۱۳۵.

۴. یعنی هواداران انتقال امامت از پدر به فرزند، به تعبیر شیخ مفید در مجالس ۸۸:۲ و ۹۳: «قائلین به نظام امامت». در مسائل الامامه منسوب به ناشیء اکبر: ۲۳ و ۲۶ و التنبيه والاشراف مسعودی: ۲۳۲ از همین گروه به عنوان «اصحاب النسق» و در مسائل الامامه: ۲۴، ۲۵، ۴۶ و ۴۸

نهاده^۱ و از همان زمان به بعد «جعفری» نام گرفتند.^۲

→ به صورت «الفائلون بنسب الامامة» یاد شده است. لقب اهانت آمیز «رافضه» یا «روافض» در استعمال اهل سنت در اصل بر همین گروه از شیعیان اطلاق می شد هر چند در کتاب های ملل و نحل گاه تعبیر «الزیدیة من الروافض» هم آمده است (چنان که در الفرق بین الفرق: ۲۲۲ [چاپ محمد بدر] / تبصرة الادلة نسفی، در آغاز باب رؤیت در اواخر جزء اول). نویسندگان سنی نوشته اند که این لقب را نخستین بار زید بن علی بر گروهی از هواداران خود اطلاق کرد که به خاطر خودداری او از تبری از خلفای نخستین از وی کناره گرفتند (رجوع کنید به مقاله فرید لندر درباره فرق شیعه در فصل ابن حزم: ۱۳۷-۱۵۹ و مقاله کالبرگ درباره نام رافضه: ۶۷۷-۶۷۹، هر دو به انگلیسی). اما شیعیان در قرن سوم معتقد بودند که آن را مغیره بن سعید بجلی (متوفی حدود ۱۱۹) که خود نخست از شیعیان بوده و سپس راه خود را از آنان جدا کرده و فرقه خاصی را پایه گذاری کرد (رجوع شود به مدخل مغیره در دائرة المعارف اسلام به زبان انگلیسی، چاپ جدید ۳۴۸-۳۴۷:۷ به قلم مادلونگ) علیه آنان وضع کرده است (نگاه کنید به فرق الشیعه: ۷۵ / المقالات والفرق: ۷۷ / تاریخ طبری ۱۸۱:۷ / مقالات ابوالقاسم بلخی: ۱۷۹ / دعائم الاسلام ۱: ۶۲). در این باره مدخل رافضه از دائرة المعارف اسلام به زبان انگلیسی، چاپ جدید (به قلم کالبرگ) که تازه درآمده است نیز دیده شود.

۱. رجال کشی: ۴۷۳. ولی علی رغم گفته کشی شواهدی در دست است که برخی از اصحاب امام باقر (ظاهراً از معتمّین و متقدّمین آنان) از اطاعت و انقیاد کامل نسبت به حضرت صادق خودداری می کردند. از جمله این سخن که از ایشان روایت شده است: «اللهم اغفر لاصحاب ابی فائز اعلم انّ فیه من ینقضنی» (بحار الانوار ۱۷: ۷۴ از قرب الاسناد) در بصائر صفار: ۲۵۹ و ۵۱۰ نیز روایتی از ابو عبیده حذاء هست که می گوید پس از رحلت حضرت باقر (ع) «کنا نردد کالغنم لا راعی لها فلقینا سالم بن ابی حفصة فقال: یا ابا عبیده من امامک؟ قلت: ائمتی آل محمد...» که از آن برمی آید امامت حضرت صادق (ع) به مرور زمان بر جامعه شیعه مسلّم گردیده بود.

۲. رجوع کنید به کافی: ۲: ۷۷ / رجال کشی: ۲۵۵ / مقالات بلخی: ۱۷۹، ۱۸۰ و ۱۸۱. همچنین قرب الاسناد: ۲۷۶. اصطلاح «تجعفر» در مفهوم گرویدن به آن حضرت نیز به زعم مصادر از همین دوره رواج یافته است. این اصطلاح در شعری منسوب به سید حمیری شاعر معروف این دوره (دیوان او: ۲۰۲ و سخن در صحت یا عدم صحت آن داستان در کتاب الکیسانیه فی التاریخ والادب: ۳۳۱-۳۳۷) و منابع متأخرتر (مانند جلاء الابصار حاکم چشمی: ۱۲۸) آمده است. دور نیست که این اصطلاح را به قیاس و وزن «تجعفر» در شعری که هارون بن سعد عجلی، رئیس زیدیّه در واسط در میانه قرن دوم، علیه پیروان حضرت صادق (ع) سروده بود

نخستین بحران رهبری در جامعه شیعه امامیه بلافاصله پس از درگذشت امام صادق (ع) در سال ۱۴۸ پدیدار شد که میان پیروان آن حضرت بر سر مسأله جانشینی ایشان به شکل زیر اختلاف افتاد.

(۱) یک گروه که شامل برخی از پیروان برجسته آن حضرت مانند ابان بن عثمان^۱ و سعد بن طریف اسکاف^۲ و دیگران^۳ بود هیچ کس را

→ ساخته باشند. بخش مورد استناد از آن شعر به نقل ابن قتیبه در تأویل مختلف الحدیث:

۸۵ والفرق بین الفرق، ۲۴۰ (چاپ قاهره، به تصحیح محمد بدر) چنین است:

«ألم تر أن الرافضین تفرقوا فكلهم فی جعفر قال منكرأ...

و من عجب لم اقضه جلد جفرهم برئت الى الرحمن ممن تجفرا»

۱. رجال کشی: ۳۵۲. ابان بن عثمان احمر یکی از شش نفری بود که دانشمندترین شاگردان

جوان تر امام صادق را تشکیل می دادند (همان منبع: ۳۷۵). در مورد انتساب او به گروه بالا

نردیدهایی در برخی نوشته ها دیده می شود که منشأ آن اختلاف ضبط نسخ رجال کشی است

که در برخی نسخ، عبارت «کان من النواوسیه» در مورد بالا (ص ۳۵۲) به شکل «کان

من القادسیه» آمده است. مؤلف قاموس الرجال ۱: ۱۱۴ و ۱۱۶ (چاپ جدید) معتقد است که

این نسخه دوم اصح است چون نجاشی: ۱۳ و شیخ در فهرست: ۱۸ ابان را از مردم کوفه

خوانده اند که قادیسیه از توابع آن بود. ولی باید توجه داشت که کشی به صراحت می گوید که

«ابان از مردم بصره بود که در کوفه می زیست». پس عبارت «وکان من القادسیه» در چنین

سیاقی نمی گنجد زیرا با مطلب قبل آن در تعارض خواهد بود. هیچ مؤیدی هم برای این که

ابان از مردم قادیسیه باشد وجود ندارد ولی برای این مدعا که او بر امام صادق وقف کرده

باشد شاهد دیگری هم هست و آن این که برخلاف گفته نجاشی: ۱۳ و فهرست شیخ: ۷ هیچ

روایتی که او از جانشین امام صادق نقل کرده باشد در منابع دیده نمی شود (قاموس الرجال

۱: ۱۵۱) درحالی که وی در دوره امامت حضرت موسی بن جعفر (ع) زنده و فعال بوده است

(گرچه تاریخ درگذشت ابان مشخص نیست ولی بسیاری از روایان حدیث که از اواخر قرن

دوم به نقل از حدیث پرداخته اند از او روایت می کنند و این نشان می دهد که ابان تا دهه های

آخر آن قرن زنده و مرجع طالبان حدیث بوده است. لیست این روایان را در معجم

رجال الحدیث ۱: ۱۶۴ ببینید. همچنین نگاه کنید به لسان المیزان ابن حجر ۱: ۲۴).

۲. رجال کشی: ۲۱۵.

۳. از جمله عنبسه بن مصعب (کشی: ۳۶۵) و یک دانشمند پر اثر شیعه در قرن چهارم به نام

پس از آن حضرت به عنوان امام نپذیرفتند. چنین به نظر می‌رسد که اعضای این گروه، امام صادق (ع) را نه به عنوان امام در مفهوم خاص شیعی آن بلکه به عنوان بزرگ‌ترین عالم دینی زمان یا برجسته‌ترین و دانشمندترین عضو خاندان پیامبر (ص) می‌شناخته و پیروی می‌کرده‌اند. از این نظر در بینش آنان اصلاً ضرورتی نداشت که ایشان جانشینی داشته باشد چه برسد به آن که آن جانشین باید لزوماً از نسل ایشان هم باشد. اینان شاید هیچ‌یک از کسانی را که به عنوان جانشین امام صادق در جامعه شیعه پیشنهاد شدند از نظر مقام علمی در سطحی که به پیشوایی و تقدم آنان گردن نهند نپذیرفتند^۱ و به این معنی بر امام صادق (ع) توقف کردند.

نگارندگان کتب ملل و نحل،^۲ با این وجود، از این گروه مذهب

→ ابوطالب عبیدالله بن احمد انباری (متوفی ۳۵۶) که شیخ در فهرست: ۱۰۳ او را از ناووسیّه خوانده است هرچند در فهرست ابن ندیم: ۴۲۷ به جای ناووسیّه «بابوسیّه» آمده که درباره آن در چند صفحه بعد توضیحی خواهد آمد. مع ذلک این حقیقت که این دانشمند دارای گرایش‌های واقفی به معنی اعم بوده (یعنی تسلسل ائمه را تا حضرت ولی عصر به روش سنتی شیعه نپذیرفته بوده است) از رجال نجاشی: ۲۳۲ هم برمی‌آید.

۱. برخی روایت و اشارات دیگر هم بر وجود چنین نظریاتی در جامعه شیعه میانه قرن دوم دلالت دارد. مثلاً در کتاب الامامة والتبصرة از علی بن بابویه: ۱۹۸ جمله‌ای به شکل حدیث به پیامبر اکرم (ص) نسبت داده شده که «اذا مضى الغلامان من ولدی جعفر و ابوجعفر طویبت طنفسه العلم».

۲. فرق الشیعه: ۷۸ / المقالات والفرق: ۷۹ / مسائل الامامة ناشیء اکبر: ۴۶ / کتاب الزینة ابو حاتم رازی: ۲۸۶ / مقالات الاسلامیین اشعری ۱: ۱۰۰ / مقالات بلخی: ۱۷۹ (که در چاپ به خطا «باروسیّه» آمده است) / مجالس مفید ۲: ۸۸ / اصول الدین عبدالقاهر بغدادی: ۲۷۳ (که در چاپ به غلط «یاثوسیّه» ضبط شده) / الفرق بین الفرق: ۶۱ / التصیر فی الدین: ۳۷ / فصل ابن حزم ۵: ۳۶ / ملل شهرستانی ۱: ۱۹۵ / شرح رساله حورالعین نشوان حمیری: ۱۶۲ / محصل

خاصی ساخته و گفته‌اند که آنان معتقد بودند که امام صادق (ع) در واقع رحلت فرموده بلکه در غیبت رفته و در آینده به عنوان قائم بازخواهد گشت.^۱ مؤلفان این گروه را به نام ناووسیّه نامگذاری کرده‌اند که به زعم آنان از نام رئیس گروه که مردی از مردم بصره به نام ناووس بود^۲ گرفته

→ فخر رازی: ۳۵۴ / اعتقادات فرق او: ۶۴ (که در چاپ به غلط «ناموسیّه» ضبط شده است). نیز خطط مقریزی ۳۵۱:۲ و انساب سمعانی ۱۹:۱۳ (که در این منبع دوم به خطا به آنان نسبت می‌دهد که در وفات امام باقر تردید کردند و علاوه بر آن منتظر رجعت امام صادق هم هستند!). باز نگاه کنید به نقض کتاب‌الاشهاد ابن قبه: بندهای ۱۴ و ۲۳ / کمال‌الدین صدوق: ۳۷ / الفصول العشره مفید: ۳۷۳ / غیبت شیخ: ۱۸ و ۱۱۹ / المنقذ من التقليد ۲: ۳۹۴.

۱. صورت دیگری از عقیده این گروه در محصل فخر رازی: ۳۵۴ نقل شده است که براساس آن امام صادق در واقع رحلت فرموده ولی پس از ایشان دیگر امامی نخواهد بود تا روزگار رجعت ایشان در آخر الزمان. این نقل با قطع نظر از ذیل آن منطبق است بر استظهاری که در متن شده است. صورت ثالث، نقل مؤلف کتاب الشجره است که می‌گوید ناووسیّه معتقدند امام صادق (ع) وفات نکرده بلکه در جزیره‌ای از جزایر دریای مغرب زندانی است.

۲. اختلافات در نام این شخص چنین است: فلان بن فلان الناووس از بصره (فرق الشیعه: ۷۸ / کشی: ۳۶۵) / فلان بن الناووس (المقالات والفرق: ۸۰) / فلان بن ناووس (مقالات بلخی: ۱۸۰ که در چاپ «یاووس» شده است) / ابن الناووس (کتاب الزینه: ۲۸۶) / ابن ناووس از موجهین بصره (نشان حمیری: ۱۶۲) / ابن ناووس البصری (فصل ابن حزم ۵: ۳۶ که در چاپ به «مصری» تصحیف شده است) / عجلان بن ناووس (مقالات الاسلامیین ۱: ۱۰۰ که ظاهراً «عجلان» تصحیف «فلان است») / عبدالله بن الناووس (مجالس مفید ۲: ۸۸ که به احتمال عبدالله را در معنی لفظی آن به کار برده است چنان‌که نگارنده هدیه العارفین ۱: ۵۷۵ در مورد نام پدر ملاً عبدالصمد همدانی که در هیچ منبعی ذکر نشده و دیگران در مواردی دیگر از جمله در مورد نام پدر یاقوت حموی بلکه همه یاقوت‌نامان دیگر که همه برده رومی بودند، بلکه به گفته زرکلی در اعلام ۸: ۲۶۰ تمامی کسانی که نام پدر آنان مجهول باشد] چنین کرده‌اند) / اعلام‌الوری طبرسی: ۲۹۵) / عبدالله بن ناووس (مفاتیح العلوم خوارزمی: ۵۰). در جایی هم عبدالله بن عجلان البصری دیدم که اکنون نام منبع را به یاد ندارم و آن نوعی جمع احتیاطی میان صور بالاست با اندکی اعمال تخییر در انتخاب نام شخص و نام پدر او. این اختلافات را هم ضمیمه کنید: منابع بالا گفته‌اند که وجه تسمیه گروه به «ناووسیّه» آن بوده است که نام رهبر

شده بود. دو صورت متباین از دلیل وقف این گروه بر امام صادق در منابع بالا ارائه شده است.^۱ با این همه بسیار مشکل می‌توان دلیلی تصور کرد که کسانی چنین عقیده‌ای در مورد حضرت صادق (ع) پیدا کنند چه هیچ‌یک از دلایلی که بعداً موجب حدوث چنین عقیده‌ای در مورد حضرت موسی بن جعفر (ع) شد در مورد ایشان صادق نبود. اولاً ایشان بارها و بارها صریحاً و آشکارا فرموده بودند که قائم شخصی جز ایشان است^۲ و شایعه منتسب به حدیث نبوی که بعداً در دورهٔ فرزند ایشان همه جا وجود داشت در مورد ایشان نبود. ثانیاً برخلاف روش عملی فرزندان، ایشان هرگز در درگیری‌های سیاسی روزگار خود مداخله

→ گروه، ناووس یا ابن ناووس بود. اما برخی دیگر گفته‌اند که او از دهی به نام ناووسا (ملل شهرستانی ۱: ۱۹۵) یا ناووسی (نشان حمیری: ۱۶۲ شاید به الف مقصوره) بوده هرچند یاقوت در معجم البلدان ۲۵۴:۵ فقط یک قریهٔ «ناووسا» نام در نزدیک بغداد و یک «ناووس الظبیه» در اطراف همدان یاد می‌کند. از طرف دیگر در الفرق بین الفرق: ۶۱ و التبصیر فی الدین: ۳۷ این نسبت را به یک ناووس (گورستان مسیحیان) در بصره دانسته‌اند.

۱. مقایسه کنید نقل فرق الشیعه: ۷۸/ المقالات والفرق: ۷۹-۸۰ / مجالس مفید ۲: ۸۸ / ملل و نحل شهرستانی ۱: ۱۹۵ را با نقل رجال کشی: ۴۱۴. یکی از دو نقل قولی که به‌عنوان اساس پیدایش این مذهب در نقل اول ذکر شده در منابع دیگر به‌عنوان اساس نظریهٔ کسانی که بر حضرت موسی بن جعفر (ع) وقف نمودند یاد گردیده است. مقایسه کنید کتاب الزینه ابوحاتم رازی: ۸۶ / ملل شهرستانی ۱: ۱۹۵ / محصل فخر رازی: ۳۵۴ را با کتاب الزینه: ۲۹۰ / فرق الشیعه: ۹۰ / المقالات والفرق: ۸۹-۹۰.

۲. رجوع شود به فصل اول کتاب حاضر. بنا به نقل کافی ۱: ۳۰۷ و هدایهٔ خصیبی: ۲۴۳ حتی عنبسه بن مصعب که از قهرمانان اصلی ماجرای انشعاب گروه موسوم به ناووسی دانسته می‌شود خود از امام صادق (ع) روایت کرده که در پاسخ سؤال او که آیا ایشان قائم است فرموده بودند که ایشان قائم به معنی «من یقوم بالامر» و متصدی منصب امامت پس از پدر خود هستند، در برابر قائم به سیف و بنیادگذارندهٔ حکومت حق و عدالت که مراد و منظور سائل بوده است. اشارهٔ دیگری به این‌که قائم شخصی جز ایشان است در روایت دیگری از همین راوی در بصائر صقار: ۴۷۸ نیز هست.

نفرمود و پس از روشی که در دورهٔ انقلاب ضدّ اموی و سپس در مورد قیام نفس زکیّه پیش گرفت هیچ کس امید سیاسی و انتظاری از ناحیهٔ ایشان نداشت که آن انتظار و امید با چنین دستاویزها زنده نگاه داشته شود. ثالثاً ایشان در زندان درنگزشته بود که مردم در وفات ایشان به این دلیل تردیدی کرده باشند. عاملی که در مورد حضرت موسی بن جعفر (ع) وجود داشت. گذشته از اینها برخلاف مورد حضرت موسی بن جعفر (ع) که مردم تا سالیان دراز^۱ با فرزند ایشان بر سر اثبات وفات او گفتگو کرده و برای آن امر، سند و شاهد می طلبیدند در مورد امام صادق (ع) حتی یک مورد هم نقل نشده که کسی در صحّت امامت جانشین او براین اساس تردیدی کرده یا با ایشان گفتگویی نموده باشد.^۲

با توجه به مطالب و نکات بالا بسیار ممکن به نظر می رسد که تمام مطالب مربوط به وجود یک گروه از شیعیان مدّعی و معتقد به غیبت امام صادق (ع) که همه از منابع و نقول شیعه سرچشمه گرفته است کلاً ناظر به ذهنیت شیعیان امامی بوده باشد که همواره باید امامی از خاندان پیامبر وجود داشته باشد. چنین ذهنیتی را طبعاً آنان از همهٔ اصحاب امام صادق (ع) هم انتظار داشتند. شخصی با چنین پیش فرض و ذهنیت، از دعوی برخی صحابهٔ حضرت صادق (ع) به انقطاع امامت پس از آن جناب چنین برداشت می کند که آنان معتقد به غیبت ایشان بوده اند درحالی که به احتمال زیاد، قائلین به انقطاع امامت چنان ذهنیتی نداشته و

۱. به خصوص مراجعه کنید به رجال کشی: ۴۲۶، ۴۵۰، ۴۵۸، ۴۶۳، ۴۷۳-۴۷۴ و ۴۷۵ (که این

مورد مربوط به سال ۱۹۳ یعنی ده سال پس از رحلت امام کاظم است) و ۴۷۷ و ۶۱۴.

۲. البته این موارد به همین شکل بر دعوی وقف گروهی از شیعیان بر امام عسکری (ع) هم که در منابع دیده می شود صادق است ولی در آن مورد جهتی اضافی بود که پیشنهاد چنان امر را میسر می ساخت چنانکه پس از این ذکر خواهد شد.

چنین ادعایی نکرده بودند.^۱

۲. گروه دیگری را هواداران اسماعیل، یک فرزند امام صادق که یکی دو سال پیش از رحلت پدر خود درگذشت، تشکیل می‌دادند. اسماعیل فرزند ذکور ارشد امام و بسیار مورد علاقه و محبت ایشان بود و انتظار عمومی آن بود که وی جانشین آن حضرت خواهد بود.^۲ حتی شایعاتی قوی در جامعه شیعه به وجود آمده بود که امام او را صریحاً به عنوان جانشین خود معین فرموده است.^۳ فوت غیرمنتظره اسماعیل، به این دلیل

۱. در میان دانشمندان اسلامی، شیخ مفید تنها کسی است که در اصل وجود چنین گروه که وفات امام صادق (ع) را انکار کرده و ایشان را قائم دانسته باشند تردید نموده است (مجالس ۹۰:۲). ابوحاتم رازی هم در کتاب الزینه: ۲۸۵ تأکید می‌کند که هرگز در زمان خود کسی را با چنین اعتقاد نیافته است. نکته‌ای که باید توجه داشت این است که برخی منابع سنی از فرقه‌ای از غلات به نام «ناووسیه» نام می‌برند که به اختلاف مآخذ یا منتظر رجعت امیر مؤمنان - بدون هیچ‌گونه ذکر از امام صادق - بوده (ملل و نحل شهرستانی ۱: ۱۹۵ به نقل از ابوحامد زوزنی / تلبیس ابلیس: ۲۲) و یا بعداً با ضمیمه شدن سبائیه جزء اتباع امام صادق درآمده و در مورد آن حضرت غلو می‌نموده‌اند (الفرق بین الفرق: ۶۱ / التبصیر فی الدین: ۳۷). نیز نگاه کنید به انساب سماعی ۱۳: ۱۹). شاید بتوان استظهار کرد که این مصادر سنی، نقلیات منابع شیعه را در باب گروه ناووسیه با مطالب مربوط به یک فرقه دیگر که نام آن از نظر املایی متقارب بوده است خلط کرده و عقاید فرقه دوم را به گروه اول نسبت داده‌اند. اگر این احتمال قابل ملاحظه باشد شاید بتوان تصور کرد که نام «بابوشیه» (که ابن ندیم: ۲۴۷ به عنوان فرقه‌ای شیعی که دانشمند هم عصر او ابوطالب انباری به آن وابسته بود ذکر می‌کند) تصحیفی از «ناووسیه» نباشد بلکه نام فرقه‌ای گمنام از غلات باشد که مصادر سنی عقاید آن را به خاطر مشابهت املایی به «ناووسیه» نسبت داده‌اند چه آنان را یک فرقه پنداشته‌اند. اگر این احتمال درست باشد باید گفت که شیخ طوسی هم که در فهرست: ۱۰۲ دانشمند را از «ناووسیه» دانسته اشتباه مشابهی را - منتها از طرف دیگر - مرتکب شده چه آن شخص امکاناً متعلق به یک فرقه غالی قرن چهارم به نام بابوشیه بوده است. امکان غلط نسخه و تصرفات کاتبان و مصححان را نیز نباید از نظر دور داشت.

۲. فرق الشیعه: ۷۹ / المقالات والفرق: ۸۰ / الامامة والتبصرة: ۲۱۰ / رجال کشی: ۴۷۳-۴۷۴ / ارشاد مفید: ۲۸۴ / کشف الغمه ۲: ۳۹۲. نیز نگاه کنید به کافی ۸: ۲۲۳-۲۲۴.

۳. فرق الشیعه: ۷۹ / المقالات والفرق: ۷۸ و ۸۰ / کمال الدین: ۶۹. نیز غیبت شیخ: ۵۶ و ۱۲۱ که

مشکلاتی از نظر عقیدتی برای بسیاری از شیعیان پیش آورد که از یک طرف می‌پنداشتند امام وی را به‌عنوان جانشین خود نصب کرده و از طرف دیگر معتقد بودند که نحوهٔ تسلسل ائمه از پیش وسیلهٔ خداوند مشخص شده و هر امامی جانشین خود را براساس آن تعیین قبلی که وسیلهٔ خداوند یا از طریق پیامبر اکرم (ص) یا امام پیشین به آن امام تعلیم داده شده بود تعیین و نصب می‌کند. البته کسانی که ائمه را عالم به غیب می‌دانستند نیز در این جا با فرض قبول شایعات موجود به مشکلات مشابهی برخورد می‌کردند. برخی برای رفع این مشکلات، مفهوم بداء را که پیش ترها وسیلهٔ کیسانیهٔ متقدم ابداع شده و در صورت اولیهٔ خود به معنی تغییر در تصمیم الهی بود پیشنهاد می‌کردند. متکلمان شیعه بعداً تفسیر دیگری از این مفهوم کرده و آن را به معنی ابداء دانستند یعنی آشکار ساختن خداوند بر مردم که ارادهٔ واقعی او چیزی جز آن است که آنان انتظار داشتند.^۱ با این وجود، بسیاری از علاقمندان و اطرافیان اسماعیل از پذیرفتن چنین تحلیل‌ها سر باز زده و تعیین قبلی مورد ادعا را غیر قابل تغییر دانستند. نتیجتاً برخی معتقد شدند که اسماعیل فوت نکرده بلکه پدرش برای حفظ جان او، وی را پنهان کرده و او به‌عنوان امام زنده

→ در روایتی از امام هادی (ع) آمده است: «بداء فی اسماعیل بعد مادل علیه ابو عبدالله و نصبه» (ولی همین روایت با سندی دیگر در کافی ۳۲۷:۱ و از آن جا در ارشاد: ۳۳۷ بدون این جمله نقل شده و موضوع بداء نیز به گونه‌ای اصلاح شده که با تفسیر صحیح آن به شرحی که بعداً در متن کتاب می‌بینیم تطبیق نماید). باز نگاه کنید به اصل زیدالنرسی: ۴۹ / مسائل عکبریّه مفید: ۱۰۰ / مجالس او ۹۱:۲.

۱. در این باب به خصوص رجوع کنید به مدخل بداء در دانشنامهٔ ایران (انسیکلوپدیا ایرانیکا) به زبان انگلیسی ۳: ۳۵۵، ۳۵۴ به قلم مادلونگ، و مقاله‌ای که محمود ایوب در مجلهٔ انجمن آمریکایی شرق‌شناسی (به همان زبان) دارد.

غایب اکنون جانشین پدر خود است. دیگران گفتند حق جانشینی او به فرزندش محمد بن اسماعیل منتقل شده که اکنون پس از وفات پدر بزرگ خود عهده‌دار امر امامت است. هواداران ابوالخطّاب (فرقه خطّابیّه از غلات) این نظر دوم را برگزیدند.^۱ فرقه اسماعیلیّه که اکنون در شعب مختلف خود^۲ حدود بیست میلیون پیرو دارد بدین ترتیب پدیدار شد.

۳. اکثریت عظیم شیعه امامیه^۳ عبدالله را که در میان فرزندان بازمانده امام، پسر ارشد بود به عنوان امام و جانشین آن حضرت پذیرفتند. عبدالله تنها هفتاد روز^۴ پس از پدر خود زنده بود و بدون فرزند درگذشت. بیشتر شیعیان سپس به حضرت موسی بن جعفر (ع)، ارشد فرزندان بازمانده امام صادق پس از اسماعیل و عبدالله رجوع کردند که در این مدت حلقه کوچکی از پیروان خاص و برجسته امام صادق گرد ایشان جمع شده بود.^۵ اما خود ایشان تا وقتی عبدالله زنده بود با وی آشکارا

۱. مسائل الامامه: ۲۷ / فرق الشیعه: ۸۲ / المقالات والفرق: ۸۱، ۸۳-۸۴ / کتاب الزینه: ۲۸۹ / مقالات بلخی: ۱۸۰ / رجال کشی: ۳۲۱ / ارشاد مفید: ۲۸۵. گفته شده است که بعداً گروهی از فطحیه یعنی پیروان عبدالله بن موسی بن جعفر هم بدانان پیوسته‌اند (کتاب الاشهاد ابو زید علوی، بند ۱۵ / جمهره انساب العرب ابن حزم: ۵۳. همچنین مقاله ماد لونگ درباره کتاب‌های ملل و نحل شیعی [به زبان آلمانی]: ۳۹. نیز نگاه کنید به کتاب سرائر و اسرار النطقاء جعفر بن منصور الیمین: ۲۴۸).

۲. نزاری آقاخان در هند و پاکستان و ایران و سوریه و شمال افریقا و برخی کشورهای غربی، بهره‌داودی در هند، بهره سلیمانی در یمن و گروه کوچک علیه در گجرات هند.

۳. فرق الشیعه: ۸۸ / المقالات والفرق: ۸۷. کافی ۱: ۳۵۱ / کتاب الزینه: ۲۸۷ / مقالات بلخی: ۱۸۱ / رجال کشی: ۱۵۴، ۲۵۴ و ۲۸۲ / کمال الدین: ۷۴ / ارشاد مفید: ۲۹۱.

۴. به نقل بیشتر منابع. ولی علی بن بابویه در الامامة والتبصرة: ۱۷۹ این مدت را یک ماه می‌داند.

۵. به نوشته منابع شیعی (کافی ۱: ۳۵۱-۳۵۲ / رجال کشی: ۲۸۲-۲۸۴ / ارشاد مفید: ۲۹۱-۲۹۲) دو متکلم برجسته شیعه، هشام بن سالم جوالیقی و ابوجعفر احوّل صاحب الطاق

مخالفت نقرموده و کسی را به خویش نخواندند.^۱

شیعیان که اکنون به حضرت موسی بن جعفر (ع) رجوع نموده بودند در مورد عبدالله به دو گرایش مختلف تقسیم شدند. بخشی از آنان امامت او را باطل دانستند. قلت معرفت او به احکام شریعت و سابقه گرایش‌های تسنن گرایانه در او^۲ به عنوان برخی از دلایل این نظر ذکر می‌شد، ولی بسیاری از شیعیان استدلال می‌کردند که اگر او امام حق بود بدون فرزند وفات نمی‌کرد. امام کاظم (ع) براساس این نظر جانشین بلافصل پدر بزرگوار خود بود. طرفداران این نظر بعداً سواد اعظم جامعه شیعه امامیه را تشکیل دادند. بخشی دیگر معتقد بودند که عبدالله امام حق و جانشین پدر خود بوده و حضرت کاظم جانشین عبدالله و امام پس از اوست. این گروه تا اواخر قرن سوم هجری در میان شیعیان وجود داشته و تعدادی از برجسته‌ترین دانشمندان شیعه از آن برخاسته‌اند.^۳ آنان با دیگر شیعیان

→ (مؤمن الطاق)، نخستین کسانی بودند که میزان دانش عبدالله را به شریعت با طرح سؤالاتی امتحان کرده و دریافتند که او جامع شرایط امامت نیست و از این رو به حضرت موسی بن جعفر (ع) روی آوردند (مؤیدات این نقل را در این منابع ببینید: بصائر الدرجات: ۲۵۰-۲۵۱ / فرق الشیعه: ۸۹ / المقالات والفرق: ۸۸ / الامامة والتبصرة: ۲۰۹-۲۱۰). اهل سنت مانند ابوالحسن اشعری در مقالات الاسلامیین: ۱۰۳ و ابن حزم در جمهره: ۵۳ و شهرستانی در ملل: ۲۱۸ این آزمون را به زرارة بن اعین نسبت داده‌اند که نادرست است (نگاه کنید به رجال کشی: ۱۵۴-۱۵۵. هرچند در ارشاد مفید: ۲۹۲ هم نام زراره به خطا آمده است). مندرجات کتاب ابن حزم در این جا به خصوص آشفته است چه او اضافه بر این، عبدالله الابطح (کذا) رئیس ابطحیه (کذا، احتمالاً خطای نسخه یا چاپ در هر دو مورد) را نخست فرزند امام باقر دانسته و سپس در دنباله سخن ناگهان فرزند امام صادق می‌شود.

۱. المقالات والفرق: ۸۸ / رجال کشی: ۲۵۵ / مناقب ابن شهر آشوب ۳: ۳۵۱.

۲. ارشاد مفید: ۲۸۵ / مجالس او ۲: ۹۳.

۳. رجوع کنید به رجال کشی: ۳۴۵، ۳۸۵، ۵۳۰، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۵، ۵۷۰ و ۶۱۲. لیست دانشمندان

در مورد تسلسل امامت تا حضرت صادق (ع) و سپس از امام کاظم (ع) به بعد هیچ گونه اختلافی نداشتند و تنها نام عبدالله را در میانه لیست امامان خود می افزودند.^۱ این گروه با نام «فطحیه» در نسبت به عبدالله که افطح (ترجیحاً به معنی کسی که کف پای او صاف باشد) خوانده می شد شناخته شدند. نظر آنان در مورد این که تسلسل امامت لازم نیست از پدر به فرزند باشد بعدها پس از درگذشت امام حسن عسکری (ع) انشعاب دیگری را در تشیع موجب شد که پس از این می بینیم.

بحران بعدی رهبری در جامعه شیعه امامیه پس از درگذشت حضرت موسی بن جعفر (ع) به سال ۱۸۳ پدیدار شد که گروهی از برجسته ترین یاران آن حضرت و وکلای ایشان در نقاط مختلف به این نظریه گراییدند که امام زنده است جز آن که از نظرها پنهان گردیده و به زودی به عنوان قائم آل محمد ظاهر شده و حکومت عدل اسلامی را پایه گذاری خواهد فرمود. در آغاز که گفته می شد امام در فاصله هشت ماه ظاهر خواهد شد^۲ به نظر می رسد گروه بزرگی از شیعیان، شاید حتی اکثریت آنان، از این نظر جانبداری می کرده اند. اما آنان که پس از این، عقیده خود را عوض نکرده و هیچ کس را به عنوان جانشین آن حضرت نپذیرفتند در جامعه شیعه با نام «واقفه» شناخته شده و بعدها از طرف مخالفان خود

→ و محدثان فطحی را که در کتاب های رجال اولیه ذکر شده اند در رجال ابن داود: ۵۳۲-۵۳۳ می توان یافت.

۱. نگاه کنید به رجال کشی: ۵۳۰ و ۵۶۵.

۲. رجال کشی: ۴۰۶.

«مطوره» خوانده شدند^۱ و مانند «فطحیه» دانشمندان و محدثان برجسته‌ای از میان آنان برخاستند.^۲ برخلاف آنچه برخی دانشمندان شیعه در قرن پنجم^۳ تصور می‌کردند که این گروه تا آن زمان منقرض شده‌اند پیروان این مذهب حداقل تا اواسط قرن ششم وجود داشته‌اند.^۴

۱. این نام می‌تواند به یکی از دو معنی باشد: باران‌زده یا باران‌یافته. دو نقل کاملاً مختلف در مورد وجه تسمیه این گروه به مطوره ذکر شده است. براساس یک نقل، آنان در یک سال خشک سالی پس از آن که همه به استسقاء رفته و تأثیری حاصل نشده بود به صورت گروهی مستقل به نماز باران رفتند و تصادفاً باران بارید و لذا به این نام خوانده شدند (مغنی قاضی عبدالجبار ۲۰ (بخش دوم): ۱۸۲. همچنین رجوع شود به اثبات‌الوصیّه: ۱۸۷). براساس نقل دیگر، یکی از متکلمان شیعه مخالف با آنان در مناظره‌ای که با ایشان داشت آنان را به سگ باران‌زده (کلاب مطوره) تشبیه کرد یا پست‌تر از آن خواند و این جمله، مثل سائر و در افواه رایج شد. نام این متکلم را منابع مربوط به اختلاف ضبط کرده‌اند. برخی او را علی بن اسماعیل میثمی (فرق‌الشیعه: ۹۲ / کتاب‌الزینّه: ۲۹۰ / ملل شهرستانی ۱: ۱۹۸) دانسته‌اند و برخی یونس بن عبدالرحمن قمی (المقالات والفرق: ۹۲ / کتاب‌الشجره ابوتّمّام، ذیل واقفه / مقالات الاسلامیین ۱: ۱۰۳ / الفرق بین‌الفرق: ۶۴) یا زرارۀ بن اعین کوفی (التبصیر فی الدّین: ۳۹) که البته این گفته آخر نادرست است چه زرارۀ سی و چند سال پیش از رحلت امام کاظم و پیدایش این فرقه درگذشته بود. برخی نیز آن گفته را به «گروهی از متکلمان» نسبت داده‌اند (اعتقاد فرق فخر رازی: ۶۶). مع‌ذلک نقل اول در وجه تسمیه واقفه به مطوره درست به‌نظر نمی‌رسد زیرا اگر چنین بود باید آن لقبی احترام‌آمیز باشد درحالی که آن نام، حالت توهین‌آمیز داشته و فقط مخالفان آنان علیه ایشان به کار می‌برده‌اند (نگاه کنید به مقالات بلخی: ۱۸۱، و نمونه‌ها در رجال کشی: ۴۶۰-۴۶۱ و نجاشی: ۳۹۳).

۲. لیست نام این دانشمندان و محدثان را در رجال ابن داود: ۵۳۲-۵۲۸ ببینید. کتابی نیز اخیراً با نام نادرست «الواقفیه» چاپ شده که لیست مشابهی در صفحات ۲۱۱-۲۱۹ جلد اول آن هست.

۳. مانند شریف مرتضی در ذخیره: ۵۰۳ و رساله فی غیبه‌الحجّه: ۲۹۵ (ولی در المقنع فی الغیبه: ۴۰ از وجود «چند تن معدود» از پیروان این عقیده یاد دارد و در کتاب شافی ۳: ۱۴۸ می‌گوید که هنوز «تعداد کمی» از هواداران آن مذهب در گوشه و کنار هستند) و شیخ طوسی در غیبت: ۴۲. اما شریف رضی در خصائص‌الائمّه: ۳۷ دارد که «جمهورالموسوئین علی‌الوقف» (در این مورد نگاه کنید برای نمونه به کافی ۱: ۵۰۶).

۴. رجوع کنید به مقاله مادلونگ در باب شیعیان غیراسماعیلی در مغرب (به زبان انگلیسی):

منابع شیعی کوشیده‌اند دلیل مالی و اقتصادی برای آن‌چه آن را انشعاب این گروه از جامعه شیعه خوانده‌اند پیشنهاد کنند. گفته‌اند که در زمان رحلت حضرت موسی بن جعفر (ع) رقم‌های بزرگی نزد وکلای آن حضرت در بلاد بود که در طول چند سالی که امام در زندان بوده و امکان ارسال وجوه شرعی خدمت ایشان وجود نداشت نزد وکلا جمع شده بود. وکلای مزبور برای آن‌که اموال را برای خود نگاه داشته و به جانشین آن حضرت تحویل ندهند منکر فوت ایشان شده و ادعا کردند که امام به جهان بازخواهد گشت.^۱ این نکته بی‌تردید در مورد برخی از وکلای مزبور درست است و گزارش‌های معتمدی نیز در دست است که بعضی از وکلای سرشناس آن حضرت، وجوه کلانی در اختیار داشتند که نمی‌خواستند به هیچ کس تحویل دهند.^۲ با این وجود، این تحلیل، تمام

→ ۸۷-۹۷. او می‌گوید که ابن حوقل که در حدود سال ۳۷۸ کتاب خود را می‌نوشت می‌گوید که مردم نواحی اقصای سوس در غرب مغرب قسمتی سنّی مالکی و قسمتی شیعه موسوی هستند که پس از موسی بن جعفر به امام دیگری معتقد نیستند و پیروان دانشمند علی بن ورسند هستند (صورة الارض: ۹۱-۹۲ چاپ لیدن). ادیسی نیز که در حوالی سال ۵۴۸ کتاب جغرافیای خود را نوشته است می‌گوید که مردم مرکز سوس (تارودانت) مالکی‌اند ولی اهالی دومین شهر مهم منطقه (تیوبین) که یک روز راه از تارودانت فاصله دارد بر مذهب موسی بن جعفرند (رجوع شود به فصل مربوط به آفریقای غربی و صحرا از کتاب او، طبع الجزائر: ۳۹). این مذهب در شمال آفریقا با نام «بجلیّه» در نسبت به نخستین رهبر آن علی بن ورسند بجلی، دانشمند و مؤلف شیعه در اوایل قرن سوم هجری، شناخته می‌شدند. درباره این دانشمند و آثار او و مذهب بجلیّه، همین مقاله مادلونگ و مدخل ابن ورسند را در دایرةالمعارف اسلام به زبان انگلیسی، ملحقات چاپ جدید: ۴۰۲ به قلم همو ببینید.

۱. نگاه کنید به الامامة والتبصرة: ۲۱۳-۲۱۴ / رجال کشی: ۴۰۵، ۴۵۹-۴۶۰ و ۴۶۷ / علل الشرايع

۲۲۵:۱ / عیون اخبارالرضا ۲۲:۱ و ۱۱۳-۱۱۴ / غیبت شیخ: ۴۲-۴۴ / اعلام‌الوری: ۳۱۴.

۲. رجال کشی ۴۰۵، ۴۵۹، ۴۶۷، ۴۶۸، ۵۹۸ و ۵۹۹ / رجال نجاشی: ۳۰۰ و به خصوص

واقع را بیان نمی‌کند. واقعیت آن است که به شکلی که در فصل اول به تفصیل بیان شد حتی در طول زندگی حضرت موسی بن جعفر (ع) مردم انتظار داشتند که ایشان به عنوان قائم آل محمد، بنیان‌گذار دولت حق باشد که سال‌ها جامعه در انتظار آن بود. پس طبیعی بود که بسیاری نتوانند بپذیرند که آن حضرت در گذشته است، به خصوص آن که ایشان در زندان در گذشته و هیچ‌یک از شیعیان آن حضرت در موقع شهادت ایشان حضور نداشت که بر رحلت ایشان شهادت دهد. نهادن جسد مطهر آن بزرگوار نیز بر سر جسر بغداد در محاصره دژ خیابان دولتی همراه با دشنام به هواداران ایشان نباید مشکلی را حل کرده باشد، چه بعید است کسی از هواداران شناخته شده آن بزرگوار در آن جو اختناق و رعب، جرأت و فرصت نزدیک شدن و فحص شایسته می‌داشته است.

با این وجود، در گذشت زمان بیشتر شیعیان فرزند ارشد آن بزرگوار، حضرت رضا (ع) را به عنوان امام و جانشین ایشان پذیرفتند. این گروه از شیعیان با نام «قطعیّه» شناخته شدند.^۱ گفته شده که وجه این تسمیه آن

→ قرب الاسناد: ۱۵۳-۱۵۴ که در مکاتبه‌ای از حضرت رضا به احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی این مطلب را صریحاً به عنوان وجه انحراف علی بن ابی حمزه بطائنی و گروه او ذکر نموده‌اند ولی علت انحراف شخص دیگری به نام ابن السراج را تفسیر غلط و سپس لجاج و اصرار در خطا معرفی فرموده‌اند. در همان مکاتبه اشاره می‌کنند که بیشتر وکلای محلی به مقام مقدس ایشان سر تسلیم فرود آورده و وجوهات موجوده را حضورشان ارسال داشته بودند «والناس کلهم کانوا مسلمین لی» (ص ۱۵۴). نیز نگاه کنید به ارشاد، ذیل احوال آن امام، و منابع دیگر).

۱. نگاه کنید برای نمونه به این منابع: رساله الردّ علی الروافض منسوب به قاسم بن ابراهیم رسی: ۱۰۴ ر / کتاب الاشهاد ابوزید علوی، بند ۲۴ / مسائل الامامه: ۴۷ / فرق الشیعه: ۹۰ / المقالات والفرق: ۸۹ / کتاب الشجره، ذیل واقفه و احمدیه / کتاب الزینه: ۲۸۷، ۲۹۱ و ۲۹۳ /

است که اینان به رحلت حضرت موسی بن جعفر (ع) قاطع شدند، و شواهدی نیز بر این نکته وجود دارد.^۱ اما نظرهای دیگر هم هست و مسأله نیازمند دقت و تحقیق بیشتر است.^۲ آن چه مسلم است اکثریت

→ مقالات الاسلامیین ۹۰:۱ و ۱۰۳ و ۱۰۴ / مقالات بلخی: ۱۷۶، ۱۸۰ و ۱۸۲ / شرح الاخبار ۳۱۱:۳ و ۳۱۵ / مروج الذهب ۲۸:۴ / التنبيه والاشراف: ۲۳۱ و ۲۳۲ / کمال الدین: ۸۴ / مفاتیح العلوم خوارزمی: ۵۰ و ۵۱ / مجالس مفید ۹۸:۲ / فصل ابن حزم ۳۸:۵ / الفرق بین الفرق: ۶۴، ۷۰ و ۷۱ / ملل شهرستانی ۱۹۸:۱-۱۹۹ / شرح رساله حورالعین: ۱۶۶ / التبصیر فی الدین: ۳۹ / محصل فخر رازی: ۳۵۵.

۱. رجوع شود مثلاً به مقالات والفرق: ۱۰۱ / رجال کشی: ۶۱۲ / غیبت شیخ: ۴۱ / اعلام الوری: ۳۶۴. نیز ببینید تهذیب شیخ ۴: ۱۵۰ (الوشاء کان وقف ثم رجع فقطع).

۲. یک مؤلف قرن چهارم هجری (ابوالحسن ملطی در التنبيه والردّ علی اهل الاهواء والبدع: ۳۸ و از آن جا در خطط مقریزی ۳۵۱:۲) به نادرست پنداشته بود که وجه تسمیه به قطعیه آن است که این گروه بر امامت حضرت رضا (ع) وقف کرده و پس از او امام دیگری را نپذیرفتند پس از آن نظر قطعیه گفته شدند که رشته تسلسل امامت را پس از آن جناب قطع نمودند. عبارت المجدی فی الانساب: ۱۵۷ هم گویا چیزی از این گونه را به ذهن می‌رساند. جعفر بن منصور الیمن نیز در کتاب سرائر و اسرار النطقاء که آن را در حدود سال ۳۸۰ نوشته است (صفحه ۲۵۴) در سخن از فرقه‌ای که بر امام صادق (ع) وقف کرده و امامی پس از او نپذیرفتند می‌گوید: «فرقة قطعت علیه و قالت انه يعود الی الدار فیملأها عدلاً و نوراً». پس در این سه مأخذ، کلمه «قطع» در معنی بریدن رشته و انقطاع تداوم به کار رفته است لیکن در سایر مأخذ همه آن را به معنی یقین و جزم گرفته‌اند اما باز برخی از آنان بر سر این مطلب که موضوع آن یقین چیست و یقین‌آوردندگان کیان بوده‌اند راه‌های متفاوتی پیش گرفته‌اند. مثلاً فخر رازی در «اعتقادات فرق» خود: ۶۶ به نادرست گمان برد که آن مربوط به گروهی است که «قطعوا علی امامة موسی بن جعفر (ع)». در صبح الاعشی قلقشندی ۱۳: ۲۲۹ هم در وجه این تسمیه دارد که شیعه موسویه «قطعوا بموت اسماعیل و امامة موسی بعد جعفر». عبد الجلیل رازی قزوینی هم در کتاب النقص: ۵۴۸-۵۴۷ می‌گوید که «شیعت را ملاحظه «قطعی» خوانند و گویند که از اسماعیل بریده‌اند و تبع موسی کاظم شده، و در عهد سلطان سعید مسعود از قلعه ارژنگ بانک می‌زدند و شیعت را قطعی می‌خواندند». از سوی دیگر جمله «قطعوا علیه» در رجال کشی: ۳۷۴ در نقل سؤال و جواب میان حضرت رضا (ع) با راوی حدیث که ایشان در آن بر درگذشت پدر خود احتجاج فرموده‌اند در سیاق قطع به امامت ایشان است نه درگذشت

شیعیان امامی در آغاز قرن سوم هجری از حضرت رضا(ع) به عنوان امام مفترض الطاعه خود اطاعت می نمودند.^۱

پس از رحلت حضرت رضا(ع) در سال ۲۰۳ هجری به شرحی که قبلاً بیان شد، مشکلاتی نظری در مورد جانشینی فرزند ایشان حضرت جواد(ع) که در آن هنگام در سن هفت سالگی بودند پدیدار شد و موجب بحث ها و گفتگوهایی در جامعه شیعه گردید. پیش از آن هم در زمان زندگی حضرت رضا(ع) شایعاتی در میان خویشان و بستگان و افراد نزدیک به دستگاه امامت به وجود آمده بود که حضرت جواد(ع) فرزندخوانده ایشان است و نه فرزند حقیقی.^۲ با این همه، این مسائل

→ پدرشان. باز ببینید فرق الشیعه: ۹۵ والمقالات والفرق: ۹۴ را که از گروهی از واقفه سخن می گویند که بعداً به حضرت رضا(ع) گرویدند و «قطعوا علی امامته». عین این تعبیر در کافی ۳۵۲:۱ و رجال کشی: ۲۸۴ و ارشاد: ۲۹۲ در مورد ایمان آوردن شیعیان به امامت حضرت موسی بن جعفر(ع) پس از وفات پدر بزرگوارشان هم به کار رفته است. شاید هم وجه تسمیه اصلی بعدها مبهم شده و به این دلیل در تشخیص متعلق عمل «قطع» دشواری هایی پدید آمده بود.

۱. ابوتمام اسماعیلی در کتاب الشجره می گوید که هسته اصلی گروه ضد واقفه را که هوادار تداوم امامت در حضرت رضا بودند طرفداران مفضل جعفری (یعنی مفوضه) تشکیل می دادند ولی در مآخذ شیعه امامیه افتخار این امر به احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی و اصحاب او داده شده است (غیبت شیخ: ۴۱ و منابع دیگر). مآخذ ملل و نحل معمولاً نام فرقه مفضلیه را به عنوان نحله ای از هواداران امام صادق که پس از رحلت ایشان از امامت حضرت موسی بن جعفر جانبداری کردند یاد نموده اند (برای مثال نگاه کنید به ملل شهرستانی ۱: ۱۹۷ و ۱۹۸).
۲. کافی ۱: ۳۲۲-۳۲۳ / دلائل الامامه: ۲۰۱ / هدایه خصیبه: ۲۹۵-۲۹۶ / مناقب ابن شهر آشوب ۴: ۳۸۷. دلیل این شایعه را گفته اند که رنگ پوست حضرت جواد(ع) بوده که بسیار تیره و گونه ای سیاه متمایل به قرمز بوده است (کافی ۱: ۳۲۲ / هدایه: ۲۹۰ / مناقب ۴: ۳۸۷) که موجب شد بسیاری از خویشان نزدیک امام گمان کنند ایشان فرزند یکی از دو خدمتگزار سیاه

موجب تجدید و تکرار بحران رهبری نشد و خود این مسأله که هیچ راه دیگری برای تداوم امامت وجود نداشت موجب شد که امامت حضرت جواد (ع) با انشعاب مهمی در داخل جامعه شیعه همراه نباشد.^۱ مشکل کسی می توانست پیدا شود که بخواهد در امر جانشینی تنها فرزند^۲ رئیس

→ امام رضا (ع): سیف یا لؤلؤ بوده و آن حضرت وی را به فرزندخواندگی خود پذیرفته باشند (هدایه: ۲۹۵). البته خود حضرت رضا (ع) که مادرشان از منطقه نوبه حبشه بود، بسیار تیره رنگ بوده و مآخذ علم انساب (مثل المجدی: ۱۲۸) و تواریخ و تراجم (که فهرست بسیاری از آن در اعلام زرکلی ۲۶:۵ چاپ جدید ذیل شرح حال آن حضرت آمده است) ایشان را به «اسود اللون» توصیف کرده اند، و ماجرای هم در این باره در احیاء علوم الدین غزالی ۱۱۲:۳ (و از آنجا در منابع دیگر مثل الوافی بالوفیات صفدی - ذیل شرح حال آن حضرت - و تحفة العروس تيجانی: ۷۰-۶۹) نقل شده است (عمدة الطالب: ۱۹۶ در مورد حضرت کاظم [ع] هم دارد که «کان اسود اللون»)، ولی گویا نوع تیرگی رنگ حضرت جواد (و همچنین حالت موی ایشان) بسیار بیشتر به نوع آفریقایی آن نزدیک بوده است. مادر ایشان هم از مردم همان منطقه نوبه آفریقا بود. امام هادی و امام عسکری (صلوات الله علیهما) هم بسیار تیره رنگ بوده اند (برای امام هادی رجوع شود به کافی ۷: ۴۶۳-۴۶۴ که یکی از ندماء متوکل به او می گوید «الا تبعث الی هذا الاسود فتسأل عنه»، و در مورد حضرت عسکری به روایات متعدد از جمله در رجال کشی: ۵۷۴ / کافی ۱: ۵۰۳-۵۰۴ / کمال الدین: ۴۰ و جز این).

۱. تذکر این نکته ضروری است که تمام این بحث ها در مورد برخورد جامعه شیعه با مسأله امامت است نه اساس الهی واقعی آن که بسیار برتر از تطورات تاریخی و پذیرش یا عدم پذیرش مردم است.

۲. به نقل دلائل حمیری (که در کشف الغمہ ۳: ۹۲ آمده است) و منابع دیگر مثل المقالات والفرق: ۱۰۶ / رجال کشی: ۵۹۶ / دلائل الامامة: ۱۸۴ / عیون اخبار الرضا ۲: ۲۵۰ / ارشاد مفید: ۳۱۶ / عیون المعجزات: ۱۱۸ / اعلام الوری: ۳۴۴ / تاج الموالید: ۵۱ / مناقب ابن شهر آشوب ۴: ۳۴۷ / العدد القویة: ۲۹۴ به نقل از «کتاب الدر» از آثار قدیم. در برخی از این منابع و غیر آن از خود آن حضرت هم روایت شده که به انحصار فرزند پدر بزرگوارشان به ایشان استدلال فرموده اند (در مکالمه با محمد بن عیسی بن عبدالله اشعری که فرموده اند: ارتفع الشبهة مالابی ولد غیری). برخی دیگر از فرزند دومی به نام علی (جمهرة ابن حزم: ۵۵) یا موسی (تاریخ الاثمة ابن ابی الثلج: ۱۰۹ / تاریخ قم: ۲۰۰ / المجدی: ۱۲۸ به نقل از «موالید الاثمة»

محبوب خاندان پیامبر (ص) که در اوج محبوبیت خود ناگهان در گذشته بود
اخلال کند. برای مشکلات نظری که ذکر شد نیز به زودی پاسخ‌های
مناسب یافته شد و به این ترتیب پس از یک دوره کوتاه بی‌تصمیمی که بر
جامعه شیعه گذشت^۱ امامت حضرت جواد (ع) به وسیله تقریباً^۲ همه

→ نصر بن علی جهضمی / مهج الدعوات: ۳۷۸ / العدد القویه: ۲۹۴) نام برده‌اند. برخی دیگر
حتی سه نام دیگر نیز افزوده‌اند (تاریخ الاثمه ابن الخشاب: ۱۹۳-۱۹۴ / مطالب السؤل: ۸۷ /
كشف الغمه ۵۷:۳ - به نقل از کتاب عبدالعزیز بن الاخضر - و ۷۴ / تذكرة الخواص: ۲۰۲). در
روایتی در قرب الاسناد: ۱۶۶ هم آمده است که احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی به حضرت
رضا(ع) می‌گوید: «قد وهب الله لك اثنتين فإيهما عندك بمنزلك التي كانت [لك] عند أبيك». ولی
در آن روایت آشفتگی‌هایی هست و شرحی که در آن از قول بزنطی درباره سابقه معرفت
او نسبت به امام از زمان پدر بزرگوارشان ذکر می‌شود با مفاد مکاتبه او که ظاهراً متنی معتبر
است (قرب الاسناد: ۱۵۲-۱۵۴) و برخی منقولات دیگر اختلافاتی دارد هرچند او شاید اولین
کسی بود که پس از رحلت حضرت موسی بن جعفر به حق راه برد (غیبت شیخ: ۴۱ و منابع
دیگر). به هر صورت چنین به نظر می‌رسد که این نقل‌های اخیر درباره تعدد اولاد حضرت
رضا(ع) هیچ‌یک قابل اعتماد نباشد. والله العالم.

۱. مقالات الاسلامیین ۱: ۱۰۵ / دلائل الامامه: ۲۰۴ / عیون المعجزات: ۱۱۹-۱۲۰.

۲. در فرق الشیعه: ۹۵ و ۹۷ / المقالات والفرق: ۹۳ و ۹۵ / مقالات بلخی: ۱۸۱ / مجالس مفید
۹۵:۲ / ملل شهرستانی ۱: ۱۹۱ گفته شده که پس از رحلت امام رضا(ع) گروهی از شیعیان به
برادر ایشان احمد که قبلاً هم برخی شیعیان به عنوان جانشین حضرت موسی بن جعفر(ع)
پیشنهاد کرده بودند (رجال کشی: ۴۷۲ / مقالات بلخی: ۱۸۱) رجوع کردند (در نسخه چاپی
کتاب سرائر و اسرار النطقاء - از آثار قرن چهارم - ۲۵۰ هم آمده است که پیروان حضرت
موسی بن جعفر(ع) پس از رحلت ایشان «اجتمعت علی ولده احمد بن موسی». ولی چون
بلافاصله می‌گوید «و هو المسمی بعلی الرضا الذی نصبه مأمون...» معلوم می‌شود که نام
«احمد» به جای «علی» اشتباه نسخه است. البته امکان هم دارد که اشتباه از خود مؤلف
اسماعیلی کتاب باشد که دو فرزند حضرت موسی بن جعفر(ع) را شخص واحد تصور کرده
بود، و گروه دیگری به عنوان این که رحلت ایشان بدون داشتن جانشین جامع شرایط امامت،
کشف از بطلان امامت ایشان از اصل دارد به نظر واقفه گرویدند و همچنان حضرت موسی بن
جعفر(ع) را امام قائم و غایب دانستند. اگر این گزارش‌ها درست باشد این گروه‌ها باید متشکل

پیروان خط اصلی تشیع امامی پذیرفته شد.

با این سابقه، مسأله جانشینی و انتقال امامت به حضرت هادی (ع) هم که باز مانند پدر بزرگوار خود در سن هفت سالگی به امامت رسیدند بدون مشکل مهمی انجام شد. براساس یک گزارش، خدمتکار امام جواد (ع) به نام خیران خادم به رؤسای جامعه شیعه — که در روز رحلت آن حضرت برای کسب اطلاع در مورد تعیین جانشین ایشان اجتماع کرده بودند — اطلاع داد که آن حضرت فرزند خود امام هادی (ع) را به جانشینی خود منصوب فرموده، و بزرگان شیعه حاضر در مجلس نیز شهادت او را پذیرفتند. تنها یک تن از شخصیت‌های برجسته شیعه که در آن زمان در بغداد و در ارتباط مستمر با دستگاه امامت بود (یعنی احمد بن محمد بن عیسی اشعری رئیس بانفوذ شیعیان قم) نخست در تأیید آن شهادت درنگ کرد اما با عکس‌العمل سریع و شدید آن خدمتکار با ایمان و فداکار مواجه شد و از توسعه دامنه گفتگو و حدوث اختلاف جلوگیری به عمل آمد.^۱ این گزارش اگر قابل استناد باشد مهم است زیرا ثابت می‌کند که علی‌رغم اتهامات دشمنان شیعه، حتی در این ادوار اخیر تاریخ امامت چنان نبود که شیعیان به صرف فرزندی یا ارشدیت در میان فرزندان امام متوفی، کسی را به امامت بپذیرند بلکه جامعه شیعه باید مطمئن می‌شد که

→ از افراد بسیار معدودی می‌بوده است چون در مآخذ شرح حال راویان و محدثان شیعه از هیچ کس که چنین عقایدی داشته باشد نامی نیست [ولی اخیراً در کتاب الشجرة ابوتمام اسماعیلی (از آثار اواخر قرن چهارم) دیدم که در ذیل معرفی فِرَق شیعه امامیه، از فرقه‌ای به نام «احمدیه» نام می‌برد که به نقل وی قائل به امامت احمد بن موسی بن جعفر (ع) بوده‌اند و می‌گوید: «و هم اليوم يرجعون الی عدد کثیر» که باید ناظر به همان صفحات خراسان شرقی که موطن مؤلف است باشد.]

امام جدید واقعاً به نصّ و وصیت امام سابق به این مقام تعیین شده است.^۱

در اواخر دوره امامت حضرت هادی (ع) با فوت فرزند ذکور ارشد ایشان ابوجعفر محمد مجدداً گفتگوهایی در جامعه شیعه پدید آمد. حضرت سید محمد فرزند امام هادی (ع) که جوانی بسیار مهذب و آراسته^۲ و بی نهایت مورد علاقه پدر خود و جامعه شیعیان بود در چشم همه به عنوان نامزد اصلی مقام امامت شناخته می شد. حتی نقل هایی هست که مدعی است امام هادی (ع) صریحاً او را به عنوان جانشین خویش به پیروان خود معرفی فرموده بودند.^۳ اما علی رغم انتظار عمومی، این فرزند سه سال پیش از درگذشت پدر^۴ وفات نمود و حضرت هادی (ع) در همان مجلس

۱. در این باب همچنین نگاه کنید به المقالات والفرق: ۱۰۶.

۲. فرق الشیعه: ۱۱۱ / المقالات والفرق: ۱۰۹ / المجدی: ۱۳۱.

۳. هدایه خصیبی: ۳۸۵ / غیبت شیخ: ۵۶-۵۵ و ۱۲۰-۱۲۱.

۴. ارشاد مفید: ۳۳۷. هدایه خصیبی: ۳۸۵ چهار سال و ده ماه دارد ولی ظاهراً نادرست است زیرا حضرت هادی (ع) خود در اواسط سال ۲۵۴، به اتفاق روایات در یک روز دوشنبه درگذشته اند که بنابه نقلی ۲۵ جمادی الثانیه (خصیبی: ۳۱۳ / ابن ابی الثلج: ۸۶ / ابن الخشاب: ۱۹۷ / تاریخ بغداد خطیب ۵۷: ۱۲) و به نقل دیگر ۲۶ جمادی الثانیه (تاریخ طبری ۳۸۱: ۹ / کافی ۱: ۲۹۷ / مروج الذهب ۵: ۸۱-۸۲) و باز به نقل دیگر ۳ رجب (فرق الشیعه: ۱۰۱ / المقالات والفرق: ۹۹-۱۰۰ / مسار الشیعه: ۵۸ / مقنعه: ۴۸۴) (که وفات ایشان را در ماه رجب - بدون تعیین روز آن - دارد) / تاج الموالید: ۱۳۲ / مناقب ابن شهر آشوب ۴۰۱: ۴ به نقل از ابن عیاش) بوده است (تاریخ نادرست ۲۴۴ در رجال نجاشی: ۱۰۰ ظاهراً غلط نسخه است هرچند تعیین روز ۱۳ محرم به عنوان روز وفات حضرت عسکری (ع) در همان عبارت، که مخالف نقل همه مآخذ است، شاهد بر مغلوطن بودن اصل نقل تواند بود ولی ده سال اختلاف معمولاً ناشی از سبق قلم مؤلفان یا کاتبان است). پس اگر سید محمد چهار سال و ده ماه پیش از آن فوت شده باشد وفات او در حدود اوایل رمضان ۲۴۹ خواهد بود درحالی که مصادر گفته اند که فارس

تعزیت وفات او، فرزند بعدی^۱ خود حضرت امام حسن عسکری (ع) را با این خطاب شریف که «یا بُنِیَّ اَحَدِثْ لَهِ شِکْرًا فَقَدْ اَحَدَثَ فِیکَ امْرَأً» به جانشینی خود منصوب فرمودند.^۲ بدین ترتیب جامعه شیعه بار دیگر تجربه بداء (ظهور غیرمنتظره مشیّت الهی) را که هنوز بسیاری از مردم بی توجه به اشکالات کلامی آن به معنی حدوث تغییر در مشیّت الهی می گرفتند از سر گذراند.

→ بن حاتم که بعداً ماجرای انحراف و لعن او را خواهیم دید در زمان حیات جناب سید محمد کشته شده (مغنی عبدالجبار ۲۰ (قسمت دوم): ۱۸۲ به نقل از نوبختی) درحالی که لعن و طرد او در ربیع الاول سال ۲۵۰ بوده است (غیبت شیخ: ۲۱۳). باز گفته اند که امام عسکری (ع) درحین وفات برادر حدود ۲۰ سال داشته اند (کافی ۱: ۳۲۷) که گرچه تسامح در این گونه تخمین ها امری طبیعی است ولی باتوجه به سال تولد ایشان، وقوع وفات جناب سید محمد را در سال ۲۵۱ تأیید می کند که منطبق بر نقل شیخ مفید است.

۱. در کافی در باب نصّ بر امامت حضرت عسکری (ع) (و از آن جا در اعلام الوری و جز آن) روایات متعددی است که حضرت عسکری (ع) از جناب سید محمد به سال بزرگ تر بوده اند. معمولاً این اظهار در دنباله روایاتی است که از زیان حضرت هادی (ع) نقل می کند که جانشین ایشان «اکبر اولاد» خواهد بود. نگارنده تردیدی ندارم که تمام این اظهارات مربوط به راویان متأخری است که تصور کرده اند اگر چنین توضیحی ندهند آن گفته به معنی نصّ بر امامت جناب سید محمد خواهد بود درحالی که از کجا که امام، آن را در زمان حیات وی گفته بوده اند؟ اما پس از وفات او که حضرت عسکری (ع) یقیناً ارشد اولاد بازمانده بوده است. فی الواقع اگر حضرت عسکری (ع) ارشد اولاد بوده اند چگونه قابل تصور است که همه جامعه شیعه انتظار داشته باشند که جناب سید محمد، جانشین پدر باشد؟ درست است که آن امام زاده جلیل القدر، جامع کمالات و صفات حسنه و بسیار مهذب و آراسته بوده است اما یقیناً حضرت عسکری (ع) در این جهات مقدم بوده و واجد حدّ اعلاّی همان مکارم و فضایل بوده اند. پس اگر ارشدیت سنی نبود هرگز امکان نداشت فرزند کوچک تر امام در نظر عامّه شیعیان جانشین پدر باشد. محدثان توجه نکرده اند که اگر حضرت عسکری (ع) فرزند بزرگ تر بوده اند نقل این که حضرت هادی (ع) فرموده باشند «یا بُنِیَّ اَحَدِثْ لَهِ شِکْرًا فَقَدْ اَحَدَثَ فِیکَ امْرَأً» جسارت به مقام مقدّس حضرت عسکری (سلام الله علیه) است.

پس از درگذشت حضرت هادی (ع) در سال ۲۵۴ اکثریت عظیم «شیعیان»^۱ حضرت امام حسن عسکری (ع) را به امامت پذیرفتند. هرچند شرایط پیش آمده به وضوح موجب تردیدهایی در برخی شیعیان شده بود که گویا شرایط نصب ایشان را شرایط اضطراری می دانستند و این به نوبه خود موجب ضعف اعتقاد و کوتاهی آنان در اطاعت و انقیاد و حفظ حریم مقدّس امامت شده بود.^۲ در روایتی از آن حضرت، ایشان گله فرموده اند که هیچ یک از پدران بزرگوارشان به اندازه ایشان مورد شک و تردید شیعیان قرار نگرفته بودند.^۳ در روایت دیگری ایشان از یکی از واردین از شهر قم سؤال فرموده اند که وضع شیعیان آن شهر «در موقعی که همه مردم در شک و تردید بودند» چگونه بوده است.^۴ نقل های متعددی در کتب و منابع قدیم از گفتگوها و اختلافات بر سر موضوع امامت آن حضرت سخن می گوید.^۵ برای نخستین بار^۶ در تاریخ امامت، در منقولات مربوط به این دوره می بینیم که برخی از به اصطلاح «شیعیان» بی ایمان در مورد پاکی و تقوای عملی آن امام معصوم مظلوم سخنان بی ادبانه می گفته و القاء شبهه می کرده اند^۷ و برخی دیگر

۱. هدایه خصیبی: ۳۸۵، ۳۸۴.

۲. همان منبع: ۳۸۵.

۳. کمال الدین: ۲۲۲.

۴. همان منبع و همان جا.

۵. برای مثال نگاه کنید به عبارت دلایل حمیری منقول در کشف الغمّه ۳: ۲۰۶-۲۰۷ /

تحف العقول: ۳۶۱ / الخرائج والجرائع ۱: ۴۴۰ و ۴۵۰-۴۴۸ / اثبات الوصیه: ۲۳۹ و ۲۴۳.

۶. البته در میان شیعیان امامی، وگرنه مؤلف زیدی رساله «الردّ علی الروافض» که معاصر حضرت هادی (ع) بوده قبلاً چنین جسارت بی شرمانه ای نسبت به مقام مقدّس ایشان نموده است (برگ های ۱۰۶ و ۱۰۸ پ).

۷. کتاب الزینه: ۲۹۲ / ملل شهرستانی ۱: ۲۰۱ / شرح الاخبار قاضی نعمان ۳: ۳۱۳. نیز مراجعه کنید به فرق الشیعه: ۱۱۰-۱۱۱ / المقالات والفرق: ۱۰۹.

از همان ناپاکان مدعی می شدند که دانش امام را سنجیده و آن را در سطح دانش کامل که برای ائمه لازم است نیافته اند.^۱ کوردلانی نیز بودند که می گفتند در نامه های امام اغلاط دستوری یافته اند.^۲ بازگویی و یادآوری این بی حرمتی ها برای عاشقان و ارادتمندان آستان ولایت بسیار دردناک و رنج آور است ولی گویا ذکر آن برای تذکر و عبرت لازم باشد که شاید همین ناسپاسی ها و کفران نعمت ها موجب شد که سرانجام جامعه تشیع از نعمت حضور امام معصوم محروم گردید، چنان که خود حضرت عسکری (ع) در برخی از مکاتبات خویش به امکان سلب نعم الهی در صورت تداوم و استمرار شیعیان در نافرمانی و عدم قدردانی از مقام امام (که امانت و ودیعه و عطیة الهی بدانان و حفظ حرمت آن وظیفه اولی ایشان بود) اشاره فرموده اند. شاید منظور خواجه نصیرالدین طوسی هم در جمله معروف خود در بیان علت غیبت امام: «و عدمه منّا»^۳ (که مورد انتقاد برخی متأخرین قرار گرفته است) اشاره به همین سابقه تاریخی باشد که در این صورت، سخن قابل تأملی است و آن ایرادها به این سادگی بر آن وارد نیست.

حضرت امام عسکری (ع) در سراسر دوران پرافتخار امامتشان، درواقع دقیقاً از روز اول تصدی آن مقام مقدس، با ایرادات جاهلانه و انتقادات نابجودانه بعضی از شیعیان که برخی از رفتار ایشان را مغایر با سیره و روش و رفتار اجداد طاهرینشان می خواندند مواجه بودند. مثلاً در مراسم تشییع جسد مطهر پدر بزرگوارشان، ایشان پیراهن خود را

۱. کتاب الزینه: ۲۹۱ / ملل شهرستانی ۲۰۰:۱ / شرح الاخبار قاضی نعمان ۳: ۳۱۲.

۲. اثبات الوصیه: ۲۴۴.

۳. کشف المراد علامه حلی: ۲۸۵.

چاک فرموده بودند. این یک سنت بسیار متداول و معمول در اظهار مصیبت و عزا بود. اما چون از هیچ یک از ائمه سلف چنین امری روایت نشده بود نابخردان بر ایشان اعتراض کردند که مثلاً چرا بخشی از بدن مطهر خود را در انتظار گذارده‌اند. امام در پاسخ بدانان خاطرنشان فرمودند که موسی پیامبر خدا در عزای برادر خود هارون گریبان چاک کرد.^۱ مدتی بعد نابخردان دیگری بر آن حضرت خرده گرفتند که چرا لباس فاخر بر تن می‌نمایند.^۲ در نامه‌ای که از مقام مقدّس ایشان به اهالی نیشابور صدور یافته است گله فرموده‌اند که «کَلَّمَا تَلَقَّاكُمْ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِرَحْمَةٍ... وَكُتِبْنَا إِلَيْكُمْ بِذَلِكَ وَارْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا لَمْ تَصَدِّقُوهُ». همچنین از رهبر مذهبی و پیشوای شیعیان آن شهر، فضل بن شاذان، شکایت فرمودند که «و هذا الفضل بن شاذان مالنا و له؟ يفسد علينا موالينا و يزین لهم الاباطیل و کَلَّمَا کُتِبْنَا إِلَيْهِمْ كِتَابًا اعترض علينا فی ذلک». ^۳ همچنین شکایت‌هایی درباره گشاده‌دستی و کثرت خرج یکی از وکلای ارشد ایشان، علی بن جعفر همانی،^۴ در سفر حج که «کان ینفق النفقات

۱. رجال کشی: ۵۷۲ (نیز نگاه کنید به ۵۷۴) / اثبات الوصیه: ۲۳۴. ولی در هدایه خصیبی: ۲۴۶-۲۵۰ یوسف و یعقوب به جای موسی و هارون ذکر شده است. باید توجه داشت که حضرت عسکری (ع) در عزای برادر خود حضرت سید محمد هم گریبان چاک فرموده بودند (کافی ۱: ۳۲۷) و شاید هریک از دو تمثیل مربوط به واقعه مناسب آن است. به هر حال اصل مسأله وجود این روش در انبیاء بنی اسرائیل مسلم است و در این زمان هم می‌بینیم که پیروان شریعت موسی (ع) به این سنت مواظبت نام دارند.

۲. غیبت شیخ: ۱۴۸.

۳. رجال کشی: ۵۴۱. گرچه کشی خود در صحت صدور این نامه از مقام مقدس امام تردید می‌کند ولی موضوع ایرادات فضل بن شاذان و نارضایتی امام از این بابت گویا در میان جامعه شیعه در خراسان مشهور بوده است. نگاه کنید به همان منبع: ۵۳۸.

۴. درباره این شخص، رجوع کنید به رجال کشی: ۶۰۸-۶۰۶ (همچنین ۵۲۳، ۵۲۷ و ۵۵۷) / رجال نجاشی: ۲۸۰ / غیبت شیخ: ۲۱۲.

العظيمة» به محضر مقدّس امام شد که ایشان آن را به عنوان دخالت در اختیارات مقام امامت تقبیح نموده و فرمودند: «قد کُنّا امرنا له بمائة الف دينار ثمّ امرنا له بمثلها فابی قبولها ابقاءً علينا، ما للناس والدّخول فی امرنا فی ما لم ندخلهم فيه؟».^۱ طبیعتاً مردم عادی نمی توانستند مصالح الهی را که در تصمیمات امام نهفته بود درک کنند.^۲ حتی گویا تردیدهایی بوده است که نامه های مربوط به امور مالی که از ناحیه مقدّسه و به نام آن امام بزرگوار به بلاد مختلف ارسال می شد واقعاً از طرف ایشان بوده یا عثمان بن سعید متصدی امور مالی ناحیه مقدّسه آنها را می نوشته و می فرستاده است.^۳ به این دلیل جامعه شیعه گاهی مطمئن نبود که سایر دستورها و توقیعاتی که به نام آن حضرت دریافت می کرد نیز فی الواقع از خود آن ناحیه مقدّس شرف صدور یافته باشد.^۴ گویا همین باعث می شد که مثلاً نماینده ایشان

۱. غیبت شیخ: ۱۳۰ و ۲۱۲ / مناقب ابن شهر آشوب ۴: ۴۲۴-۴۲۵. شاکي، ابوطاهر بن بلال، از وکلای دیگر ناحیه مقدسه بود.

۲. نگاه کنید به بصائر الدرجات: ۳۸۶ که روایینی منسوب به حضرت صادق (ع) می گوید: اگر دیدی قائم به یک شخص صد هزار دینار داد و به شخص دیگر فقط یک درهم، از این مسأله ناراحت مشو «فان الامر مفضّ الىه» (یعنی تشخیص اصلح و انتخاب احسن).

۳. رجال کشی: ۵۴۴. البته قبلاً گفته شد که معنی این تردید، تأمل در درستی جناب عثمان بن سعید نیست بلکه احتمال این مسأله است که وی از طرف آن حضرت، اختیار نام در چنین مواردی داشته است.

۴. جامعه شیعه در بغداد به این دلیل در اعتبار توقیعی که به نام آن حضرت در لعن و تکفیر یک دانشمند معروف شیعی آن شهر، احمد بن هلال عبرتانی (شرح حال و آثار در رجال کشی: ۵۳۵ / کمال الدین: ۷۶ / رجال نجاشی: ۸۳ / فهرست شیخ: ۳۶) به اتهام اختلاس وجوه مربوط به امام، از ناحیه مقدّسه رسیده بود شک کرده و از امام مجدداً در این باب استفسار نمودند تا ایشان توقیع جدیدی در تأیید توقیع اول صادر فرمودند (رجال کشی: ۵۳۵-۵۳۷). هم کشی و هم نجاشی: ۸۳ این موضوع را مربوط به روزگار امام عسکری دانسته اند (گرچه این در مورد نقل کمال الدین: ۴۸۹ و غیبت شیخ: ۲۱۴ گویا صادق نیست). مؤلف قاموس الرجال ۱: ۶۷۵

در قم، احمد بن اسحاق اشعری، از ایشان درخواست می‌کرد که یک سطر برای او به خط مبارک خود بنویسند که وی بتواند هر وقت دستورالعملی از ناحیه مقدسه رسید خط ایشان را تمیز دهد.^۱

البته باید توجه داشت که به ضرورت زمان، برخی از روش‌های

→ (چاپ جدید) در صحت این مطلب بر دو اساس تردید کرده است. یکی آن‌که در توقیع اول به درگذشت احمد بن هلال عبرتائی اشاره شده درحالی که تاریخ فوت او در رجال نجاشی: ۸۳ و فهرست شیخ: ۳۶ سال ۲۶۷ ذکر شده که پس از درگذشت حضرت عسکری (ع) است. دوم آن‌که در غیبت شیخ: ۲۴۵ دارد که این مرد با سفیر دوم حضرت ولی عصر (عج) یعنی جناب محمد بن عثمان عمری به معارضه برخاست و در نتیجه، توقیعی از ناحیه مقدسه به دست سفیر سوم جناب حسین بن روح نوبختی در لعن او صادر شد و این باید همان توقیع ذکر شده در بالا باشد که بنابراین، مربوط به دوره غیبت صغری است نه روزگار حضرت عسکری (ع). این استدلال دوم قطعاً نادرست است. کسی که با سفیر دوم به معارضه برخاست یکی از اصحاب امام عسکری (ع) به نام احمد بن هلال کرخی بود که لعن او نیز به خاطر همین معارضه بود نه اختلاس در وجوه مربوط به امام. این مطلب صریحاً در خود آن توقیع هست (رجال کشی: ۵۳۶). مؤلف قاموس الرجال مانند برخی دیگر (از قبیل مامقانی ۱: ۱۰۰ و آیت الله خوئی ۲: ۳۵۷) توجه نکرده‌اند که شیخ در «غیبت» دو نفر با نام احمد بن هلال در دو قسمت جداگانه از کتاب ذکر می‌کند. یکی عبرتایی که او را در قسمت مربوط به «وکلائی مذموم ائمه» پیشین تا زمان امام عسکری آورده و دیگری کرخی که وی را در قسمت وکلای مذموم امام دوازدهم ذکر نموده است. این مؤلفان همچنین توجه نکرده‌اند که شیخ می‌گوید که کرخی در توقیعی به حسین بن روح «همراه گروهی دیگر» مورد لعن قرار گرفت. این نکته البته درباره کرخی درست است (نگاه کنید به متن توقیع در غیبت شیخ: ۲۵۴. همچنین به صفحه ۲۲۸) ولی درباره عبرتائی صادق نیست چه او در دو توقیع مخصوص به خود وی و بدون ذکر نام دیگری لعن شده (رجال کشی: ۵۳۵-۵۳۷) و توقیع‌ها هم خطاب به عثمان بن سعید عمری است (غیبت شیخ: ۲۱۴). استدلال اول مؤلف قاموس الرجال اساس درستی دارد زیرا اگر بپذیریم که احمد بن هلال عبرتایی در سال ۲۶۷ در گذشته، در تفسیر توقیع مشارالیه دچار اشکال می‌شویم. با این همه، توقیع به عنوان سند تاریخی مکتوب، از تاریخ ذکر شده که امکاناً می‌تواند چند سال با تاریخ واقعی اختلاف داشته باشد قابل اعتبارتر به نظر می‌رسد. پس ظاهراً آن مرد پیش از رحلت حضرت عسکری (ع) در سال ۲۶۰ درگذشته است.

حضرت عسکری (ع) از نظر شکل با سیره عملی اجداد طاهرينشان اختلافاتی داشته است. مثلاً به دلایل روشن سیاسی، ایشان برخلاف روش پدران بزرگوارشان در مراسم سلام عمومی که معمولاً هر روز دوشنبه و پنجشنبه بود^۱ حاضر می شدند و رتبه جلوس خاص داشتند^۲ و گاه در مجلس عمومی وزرا نیز حضور می یافتند.^۳ گرچه آن حضرت مورد نهایت احترام جامعه و دولت بودند^۴ اما روزگار و مردم آن فاسدشده و ایمان از دلها رخت بر بسته بود تا آنجا که حتی برخی از اطرافیان و کارپردازان نزدیک آن امام معصوم مظلوم نیز شباهتی با آن شیعیان مخلص که حلقه اطرافیان و نزدیکان اجداد بزرگوارش را تشکیل می دادند، نداشتند. خزانه دار امین و منصوص و مدوح امام^۵ اموال خزانه را می دزدید و باقی مانده آن را برای خشمگین ساختن آن بزرگوار به آتش می کشید^۶ و وکیل امام که در بیت جلیل امامت مجاور بود از ارتکاب افعال قبیح در مجاورت خوابگاه امام بزرگوار پروانداشت.^۷ نظر به

۱. کافی: ۱/ ۵۱۱ / غیبت شیخ: ۱۲۳ و ۱۲۹. همچنین مراجعه کنید به هدایه خصیبه: ۳۳۷ / الخرائج والجرائع ۱: ۴۲۶، ۴۳۹، ۴۴۵، ۴۴۶ و ۴۴۷ / مناقب ابن شهر آشوب ۴: ۴۳۱ / كشف الغمّه ۳: ۳۰۲ و ۳۰۵ / اثبات الوصیه: ۲۴۳. روزهای رسمی سلام عام در همه منابع تاریخی آن دوره معین شده و در منابعی که در این پاروفا ذکر شد در مناقب ابن شهر آشوب ۳۶۸: ۴ هست.

۲. نگاه کنید به غیبت شیخ: ۱۲۹.

۳. کافی ۱: ۵۰۳-۵۰۴ / کمال الدین: ۴۰-۴۱ که در هر دو منبع، دیدار ایشان از وزیر عبیدالله بن یحیی بن خاقان (متوفی ۲۶۳) ذکر شده است.

۴. نگاه کنید به کافی ۱: ۵۰۳-۵۰۵ / کمال الدین: ۴۰-۴۳.

۵. رجال کشی: ۵۷۹ در نامه امام به اسحاق بن اسماعیل نیشابوری: «فاذا وردت بغداد فاقراه علی الدهقان و کلنا وثقتنا والذی یقبض من موالینا» (نیز نگاه کنید به همین مأخذ: ۵۳۶ و ۵۴۳).

۶. همان منبع: ۵۷۳.

۷. کافی ۱: ۵۱۱.

فشارهای عظیم سیاسی و نیاز شدید خاندان پیامبر (ص) که امام بزرگوار همواره تنها پشت و پناه و مرجع و ملجأ آنان بودند^۱ گویا گاه آن حضرت مجبور به اتخاذ تصمیمات و روش‌هایی برابر مقتضیات و مصالح زمان خود بوده‌اند که نمونه‌هایی از آن در منابع هست.^۲ زبانی که امام در جواب ایرادگیرندگان به کار می‌بردند به صورت محسوس تند بود. در پاسخ یکی از کسانی که به ایشان به خاطر چاک کردن گریبان در مراسم تشییع حضرت هادی (ع) اعتراض کرده بود امام او را احمق خوانده و خاطر نشان فرمودند که او کافر و دیوانه از دنیا خواهد رفت.^۳ همچنین برای آماده کردن جامعه شیعه برای آینده‌ای که دوسه سال دیگر در پیش داشت روش ایشان در پاسخ به سؤالات فقهی هم با شیوه ائمه سلف اختلاف محسوس داشت و به‌طور روشن در راه خود کفا کردن جامعه شیعه در آینده نزدیک و آشناساختن آن با روش استدلال و اجتهاد بود، چه در نمونه‌های بسیار کمی که از موارد جواب‌های فقهی آن حضرت در دست

-
۱. برای شواهد رجوع کنید به کافی ۵۱۰:۵۰۶ / ارشاد مفید ۱: ۳۴۲، ۳۴۱ / الخرائج والجرائع ۱: ۴۲۶-۴۲۷ / مناقب ابن شهر آشوب ۴: ۴۳۱-۴۳۲ / کشف الغمّه ۲: ۲۰۳-۲۰۴ برای حمایت اخلاقی فوق‌العاده امام از اعضای خاندان پیامبر نگاه کنید به تاریخ قم: ۲۱۱-۲۱۲.
 ۲. مثلاً در مورد وصایای مالی شیعیان برای امام، که گاه کلیه مایملک خود را برای امام می‌گذاشتند، ائمه پیشین مازاد بر ثلث را به ورثه بازمی‌گردانند (نگاه کنید به تهذیب شیخ ۸۹: ۹، ۱۹۸ و ۲۴۲ و استبصار ۴: ۱۲۴، ۱۲۵-۱۲۶ و ۱۲۹ برای روش امام جواد، و کافی ۷: ۶۰ برای روش امام هادی). اما حضرت عسکری بنا بر یک روایت که در تهذیب ۹: ۱۹۵ و استبصار ۴: ۱۲۳ آمده است چنین نفروموند. شیخ در نقل آن واقعه گفته است که این مورد نظایری هم در زمان امام جواد و امام هادی داشته، ولی در مواردی که ذکر می‌کند خود مورث یا وصی او رضایت ورثه را نسبت به وصیت تحصیل کرده‌اند. او باز می‌گوید که شاید این از مختصات وصیت نسبت به امام باشد که مشمول مقررات در مورد مازاد بر ثلث نیست پس در مواردی که به شهادت روایات، ائمه متقدم مازاد بر ثلث را به ورثه بازگردانده‌اند این لطف و عنایت و تفضل و احسان ایشان بوده است نه یک تکلیف شرعی (تهذیب ۹: ۱۹۶).
 ۳. رجال کشی: ۵۷۲-۵۷۳. نیز صفحه ۵۴۱ برای نمونه‌ای دیگر.

است مکرر دیده می‌شود که ایشان از جواب دقیق نسبت به مورد طفره رفته و به بیان کبرای کلی حکم فقهی پرداخته‌اند با آن‌که گاهی آن کبری به ظاهر کارساز نیست،^۱ یا ارجاع به مفهومی داده‌اند که حدود آن روشن نیست،^۲ یا نیمی از سؤال را جواب فرموده و نیم دیگر را بی‌پاسخ رها نموده‌اند.^۳ از نظر شکلی نیز جوابات ایشان بسیاری اوقات به عبارت «ان شاء الله» ختم می‌شد که بیشتر به آن پاسخ‌ها صورت فتوا می‌داد.^۴ شاید این شیوه باعث شده که یکی از شیعیان آن حضرت در بیان مسأله خود درخواستی چنین نامعمول از امام می‌کند: «فرایک — ادام الله عزک — فی مسأله الفقهاء قبلك عن هذا و تعریفنا ذلک لنعمل ان شاء الله».^۵ همچنین نقل شده که جامعه شیعیان از امام درخواست کردند که ایشان کتابی در احکام شرعی بدانان مرحمت فرمایند که در عمل بدان رجوع کنند. کتابی از ناحیه مقدسه در پاسخ آن درخواست ارسال شد^۶ که بعداً

۱. نمونه‌ها در کافی ۴۵:۷ و ۴۶ / من لایحضره الفقیه ۲۰۸:۴ و ۲۰۹ / تهذیب ۱۳۲:۹.

۲. نمونه‌ها در کافی ۲۹۳:۵ و ۱۵۰:۷ / من لایحضره الفقیه ۱۴۱:۱ و ۲۶۹:۴.

۳. نمونه‌ها در کافی ۳۹۹:۳ و ۳۵:۶ / من لایحضره الفقیه ۴۸۸:۳ / تهذیب ۴۵۴:۱.

۴. نمونه‌ها در کافی ۱۲۴:۴، ۱۱۸:۵، ۲۹۳، ۳۰۷، ۳۱۰، ۳۵:۶، ۳۷:۷، ۴۷:۴۵، ۱۵۰، ۴۰۲ / من لایحضره الفقیه ۱۱۴:۱، ۱۵۳:۲، ۴۴، ۶۷:۳، ۱۷۳، ۲۴۳-۲۴۲، ۲۹۶، ۳۰۴، ۴۸۸، ۵۰۸، ۲۰۸-۲۰۹، ۲۲۷ و ۲۶۹ / تهذیب ۴۳۱:۱، ۴۳۹:۴، ۱۹۲:۶، ۱۹۶، ۳۵:۷، ۷۵، ۹۰، ۱۳۸، ۱۵۰-۱۵۱، ۲۷۷، ۱۲۹:۹، ۱۳۲، ۱۶۱، ۱۸۵، ۲۱۴-۲۱۵ و ۳۱۷ / استبصار ۱۹۵:۱، ۳۸۳، ۱۰۸:۲، ۱۰۰:۴، ۱۱۳، ۱۱۸ و ۱۶۷. همچنین مراجعه کنید به نامه‌ای که ایشان به اهالی قم نوشته و در آن با فرموده یکی از ائمه سلف استدلال کرده‌اند: «لقول العالم سلام الله علیه» (مناقب ابن شهر آشوب ۴:۴۲۵).

۵. تهذیب ۹: ۱۶۱-۱۶۲ / استبصار ۴: ۱۱۳.

۶. این گویا همان رساله مقنعه باشد که امام در سال ۲۵۵ برای شیعیان صادر فرمودند. وصفی که در مناقب ابن شهر آشوب ۴: ۴۲۴ از این رساله شده نشان می‌دهد که آن به صورت مجموعه روایاتی بوده که آن حضرت از پدر بزرگوار خود روایت فرموده‌اند. مقایسه کنید با مطلبی که در

معلوم شد نسخه‌ای از کتاب یوم و لیلہ یا کتاب التادیب اثر ابو جعفر احمد بن عبدالله بن مهران معروف به ابن خانبه^۱ از محدثان شیعه پیش از آن دوره است.^۲ این به روشنی بهترین راه برای توجه دادن و دلالت شیعیان به موارد علمی گذشتگان خود بود که در آینده‌ای نزدیک، چاره‌ای جز رجوع به آن نداشتند. انسان وقتی به تاریخ امامت از آغاز دوره حضرت عسکری (ع) تا پایان دوره غیبت صغری از دور نظر می‌افکند به خوبی می‌بیند که چگونه این دوره به صورت یک مرحله آماده‌سازی و انتقالی برای تغییرات بعدی بوده است. دوره‌ای که طی آن جامعه شیعه آماده و پرورش داده می‌شد تا مشکلات و مسائل عقیدتی و فقهی خود را بدون نیاز به مراجعه به امام حاضر حل کند. این کار از راه آشناساختن آنان با منابع معتبر علمی که گذشتگان به یادگار گذارده بودند به خوبی انجام پذیر شد.



مسأله مهم دیگری که بر مشکلات این دوره شیعیان افزوده و در آینده در تشدید تنش‌هایی که پس از رحلت امام عسکری (ع) در جامعه تشیع پدیدار شد نقش اساسی داشت موضوع دعوی امامت برادر ناتنی آن حضرت، جعفر بود که در میان شیعیان بعداً به «جعفر کذاب» موسوم شد. اساس این گرفتاری که از کارکرد نهاد وکالت مالی در دستگاه امامت

→ رجال نجاشی: ۱۶۶ ذیل شرح حال رجاء بن یحیی بن سامان عبرتائی کاتب، یکی از روایت حضرت هادی (ع)، آمده که وی رساله‌ای با نام «المقنعة فی ابواب الشریعة»، به حسب ظاهر از بیانات امام هادی (ع)، گرد آورده بود.

۱. شرح حال و آثار او در رجال کشی: ۵۶۶ / رجال نجاشی: ۹۱ / فهرست شیخ: ۲۶.

۲. رجال نجاشی: ۳۴۶.

سرچشمه می‌گرفت از سال‌های پایانی دوره امامت حضرت هادی (ع)، اندکی پیش از سال ۲۴۸،^۱ آغاز شد که یکی از دستیاران اصلی امام در سامرا، فارس بن حاتم بن ماهویه قزوینی،^۲ در مشاجره‌ای با دستیار دیگر امام، علی بن جعفر هُمّانی سابق‌الذکر، درگیر شد. کار این درگیری سرانجام بالا گرفت و به دشنام‌گویی و دشمنی سخت انجامید^۳ که به نوبه خود موجب ایجاد تنش‌ها و دل‌سردی و ناراحتی در جامعه شیعه شد که دو تن از دستیاران نزدیک امام خود را چنین در تخصم و عداوت با یکدیگر می‌یافتند.^۴ برخی از شیعیان به این خاطر از پرداخت وجوه شرعی مقرر به پیشگاه امامت موقتاً خودداری کردند.^۵ علاوه بر این، وکلای مناطق مختلف که تاکنون مبالغ جمع‌شده را از راه یکی از آن دو تن به محضر امام ارسال می‌داشتند اکنون نمی‌دانستند چه کنند.^۶ امام در این مسأله جانب علی بن جعفر هُمّانی را گرفته و از وکلای خود در مناطق مختلف خواستند که برای ارتباطات خود با ایشان و ارسال وجوهات از کانال فارس بن حاتم استفاده نکنند. مع‌ذلک در همان دستورالعمل با

۱. رجال کشی: ۵۲۷.

۲. گفته شده است که این شخص گرایش‌های باطنی داشته (رجال کشی: ۵۲۲) و عنوان کتاب او: کتاب عددالائمه من حساب الجمل (رجال نجاشی: ۳۱۰) این معنی را تأیید می‌کند. سه تن از برادران او نیز جزء اصحاب ائمه بودند: طاهر که او هم بعداً از راه راست منحرف شد (نجاشی: ۲۰۸ / ابن الغضائری: ۲۲۸: ۳ / فهرست شیخ: ۸۶ / رجال او: ۳۷۹ و ۴۷۷)، سعید (رجال شیخ: ۳۷۷) و احمد (کشی: ۵۲۴). درباره نزدیکی فارس با حضرت هادی همچنین نگاه کنید به هدایه خصبی: ۳۱۷ و ۳۱۸.

۳. رجال کشی: ۵۲۳ و ۵۲۷.

۴. همان منبع: ۵۲۷ و ۵۲۸.

۵. همان: ۵۲۷.

۶. نگاه کنید به نامه مورخ ۲۴۸ وکیل همدان به امام در رجال کشی: ۵۲۳ و ۵۲۷، و نامه وکیل بغداد (کشی: ۵۴۳ و ۵۷۹) به ایشان در همان منبع: ۵۲۸.

روشن‌بینی آشکار به وکلای خود دستور دادند که این دستور ایشان را محرمانه نگاه داشته و از تحریک فارس خودداری کنند.^۱ راز این دستور امام آن بود که فارس مردی متنفذ و کانال ارتباطی اصلی میان امام و شیعیان مناطق جبال (بخش مرکزی و غربی ایران) بود که وجوهات خود را معمولاً از راه او برای امام می‌فرستادند.^۲ اما فارس علی‌رغم دستور امام همچنان به دریافت وجوهات از آن مناطق ادامه می‌داد. تنها فرقی که پیدا شده بود این بود که دیگر آنها را خدمت امام غنی‌فرستاد.^۳ اندکی بعد امام تصمیم گرفتند که دستور خود را رسماً به اطلاع پیروان خویش برسانند و از وکلای خود بخواهند که صریحاً به شیعیان اعلام کنند که فارس وکیل ایشان نیست و کسی نباید وجوهات مربوط به امام را در اختیار او قرار دهد.^۴ سپس امام با صدور دو مکتوب^۵ که یکی از آن دو تاریخ سه‌شنبه ۹ ربیع‌الاول سال ۲۵۰ دارد^۶ فارس را لعن و طرد

۱. کشی: ۵۲۲ و ۵۲۸.

۲. همان منبع: ۵۲۶.

۳. همان: ۵۲۵.

۴. همان: ۵۲۵ و ۵۲۶.

۵. همان: ۵۲۵-۵۲۶ / غیبت شیخ: ۲۱۳-۲۱۴.

۶. این نامه خطاب به علی بن عمر [کذا در طبع مورد استفاده ما] قزوینی نوشته شده (غیبت شیخ: ۲۱۳) که ظاهراً همان علی بن عمرو قزوینی عطار است که کشی: ۵۲۶ ماجرای آمدن او از قزوین به سامرا را نقل می‌کند. او مبلغی وجوهات شرعی به‌همراه آورده و به رسم قدیم بر فارس بن حاتم وارد شده بود. به محض وصول خبر به ناحیه مقدسه، فرستاده‌ای حامل پیام از جانب عثمان بن سعید عمری گسیل شد که به آن مرد اطلاع دهد که فارس از طرف امام طرد شده و وجوهات مربوط باید به عثمان بن سعید تحویل داده شود. مرد قزوینی از دستور اطاعت نمود و امام سپس لعن فارس را آشکار فرمودند. آن پیام ظاهراً همین سندی است که در غیبت شیخ: ۲۱۳ ضبط شده است. [پس از این، در خصال صدوق: ۳۲۳] برخوردیم که در نقل روایتی از یکی از نوادگان این شخص: ابوعلی حسن بن علی بن محمد بن علی بن

فرمودند. از این به بعد فارس علناً شروع به مبارزه علیه امام کرد. منابع موجود چیزی از جزئیات عملیات و اقدامات او به دست نمی دهند جز آن که او به فسادانگیزی پرداخته و شیعیان را به بدعت فرامی خوانده و می کوشیده است آنان را به تجمع خود درآورد.^۱ در پیامی که امام خود به یکی از پیروان خویش که آن هنگام از مناطق مرکزی ایران^۲ به سامرا آمده بود فرستاده اند ذکر فرموده اند که فارس «سخنی پلید» گفته بود.^۳ شدت حساسیت و اهمیت مسأله از تصمیم بعدی امام دانسته می شود که دستور فرمودند این شخص به قتل رسانیده شود. چنین دستوری از ناحیه ائمه طاهرين فقط در موارد بسیار استثنایی مسبوق به سابقه بود.^۴ دستور آن حضرت به وسیله یکی از شیعیان مخلص و فداکار انجام شد و فارس به قتل رسید.^۵

→ عمروالطائر که او را در بلخ دیده و از وی مکرراً روایت می کند (ببینید توحید او: ۲۸ / خصال: ۱۹۵، ۱۸۷، ۳۲۳، ۳۴۵، ۳۹۲) می گوید: «و کان جدّه علی بن عمرو صاحب علی بن محمد العسکری (ع) و هوالذی خرج علی یده لعن فارس بن حاتم بن ماهویه».

۱. رجال کشی: ۵۲۴.

۲. همان: ۵۵۷.

۳. همان: ۵۲۷.

۴. تنها موردی که تاکنون برخورد کرده ام دستور امام جواد (ع) است به ترور دو تن شیاد که خود را از وابستگان به آن حضرت معرفی می کردند و با این حيله و تمهید گروهی را دور خود جمع نموده و گویا به اختلاس اموال مربوط به امام می پرداختند (رجال کشی: ۵۲۹). پیش از اینها حضرت موسی بن جعفر (ع) از اقدام یکی از هواداران خود که می خواست شخصی را که به ایشان جسارت کرده بود به قتل برساند، جلوگیری فرموده بود (مناقب ابن شهر آشوب ۴: ۲۸۷). روشن است که اختلاف شکلی دستور ائمه در این گونه موارد به خاطر مقتضیات هر مورد و هر عصر است.

۵. کشی: ۵۲۴. قاتل فارس تا زمان فوت خود که اندکی پس از رحلت امام عسکری (ع) روی داد از حضرت عسکری مستمری دریافت می کرد (کافی ۱: ۵۲۴).

فارس بن حاتم در آن ایام ظاهراً به حساب آن که جناب سید محمد فرزند حضرت هادی (ع) پس از آن حضرت عهده دار مقام امامت خواهد بود خود را به ایشان نزدیک ساخته و جزء وابستگان و ملازمان آن جناب نموده بود.^۱ پس از رحلت حضرت هادی (ع) طرفداران فارس^۲ این فکر را مطرح کردند که جناب سید محمد که به زعم آنان قبلاً توسط پدر به جانشینی ایشان انتخاب شده بود برادر کوچک خود جعفر را به جانشینی برگزیده و بنابراین اکنون امام واقعی جعفر است نه امام عسکری.^۳ آنان ادعا می کردند که جناب سید محمد در زمان نصب به جانشینی، ودایع امامت را از پدر دریافت داشته بود و سپس در بستر وفات، آن را به خدمتکار خود نفیس سپرده بود که به برادرش جعفر برساند.^۴ البته کسانی هم بودند که ادعا می کردند امام هادی (ع) خود، جعفر و نه امام عسکری (ع) را به جانشینی برگزیده است.^۵ باید توجه داشت که در مسأله فارس بن حاتم، جعفر برخلاف پدر و برادر از فارس جانبداری می کرد^۶ و این امر بدون تردید در گرایش طرفداران فارس به او نقش اساسی داشته است.

۱. هدایه خصیبی: ۳۸۵. همچنین مغنی عبد الجبار ۲۰ (بخش دوم): ۱۸۲ به نقل از نوبختی.
۲. نقض کتاب الاشهاد، بند ۲۷.
۳. فرق الشیعه: ۹۵ / کتاب الزینه: ۲۹۱ / هدایه خصیبی: ۳۸۴-۳۸۵ و ۳۸۸ / مغنی عبد الجبار ۲۰ (بخش دوم): ۱۸۲ / ملل شهرستانی ۱ / ۱۹۹.
۴. فرق الشیعه: ۱۰۴-۱۰۵ و ۱۰۸-۱۰۹ (با چندین خطا در این مورد دوم) / المقالات والفرق: ۱۰۱ و ۱۱۰-۱۱۱. همچنین نگاه کنید به هدایه خصیبی: ۳۲۰ که مدعی است اختلاف نظر بر سر این که جانشین امام هادی کدام یک از دو برادر خواهند بود از زمان حیات آن امام وجود داشته است.
۵. النقض علی ابی الحسن علی بن احمد بن بشار فی الغیبه، بند ۱۰.
۶. هدایه خصیبی: ۳۸۸. همچنین نگاه کنید به مقالات الاسلامیین: ۱۱۶ / مجالس مفید ۲: ۹۷ / ملل شهرستانی ۱: ۱۹۹.

جعفر به این ترتیب گروهی کوچک، عمدتاً از طرفداران فارس بن حاتم، در روزگار امامت حضرت عسکری (ع) دور خود جمع کرده بود.^۱ این گروه هرچند کوچک بودند اما بسیار فعال و پر سرو صدا، و در مخالفت خود با امام عسکری (ع) و شیعیان آن حضرت بی ادب و بی پروا بودند.^۲ آنان در مورد علم حضرت عسکری (ع) بر احکام شریعت سخنان نادرست می گفتند و هواداران آن امام را بی شرمانه «حماریه» لقب می دادند.^۳ برخی تا آن جا پیش رفتند که امام معصوم و هواداران آن حضرت را کافر می خواندند.^۴ رهبر این گروه نابکار، خواهر فارس بن حاتم بود که هرگز در طول امامت حضرت عسکری (ع) به آن حضرت ایمان نیاورد و پس از رحلت ایشان از پشتیبانان و هواداران اصلی و فعال جعفر و مبلغان امامت او بود.^۵ جعفر نیز در عوض فارس بن حاتم را به عنوان مردی پارسا و صاحب فضیلت می ستود و بدین ترتیب آشکارا روش پدر و برادر خود را در مورد وی تخطئه می کرد.^۶ این مقدمات موجب پیدایش دشمنی شدید میان جعفر و شیعیان حضرت عسکری (ع) گردید. آنان او را به فساد اخلاق و

۱. هدایه خصیبی: ۳۸۸. همچنین بنگرید به مقالات الاسلامیین: ۱۱۶ / مجالس مفید ۹۷:۲ / ملل شهرستانی ۱۹۹:۱.

۲. فرق الشیعه: ۱۱۵ / المقالات والفرق: ۱۱۳ / کتاب الزینه: ۲۹۲۱.

۳. کتاب الزینه: ۲۹۱ و ۲۹۲ / ملل شهرستانی ۲۰۰:۱. در نقل دستورالمنجمین: ۳۴۵ پ که براساس کتاب الزینه است در این مورد گویا اشتباهی روی داده چه می گوید «حماریه» از جعفر پشتیبانی می کردند. اما کتاب الزینه دارد که شیعیان، طرفداران جعفر را «طاحنیه» می خواندند. وجه آن را بعداً خواهیم دید.

۴. فرق الشیعه: ۱۱۵ / المقالات والفرق: ۱۱۳.

۵. فرق الشیعه: ۱۰۸ / کتاب الزینه: ۲۹۱. شهرستانی ۱۹۹:۱ به خطا نام خود فارس را ذکر می کند که شاید غلط نسخه باشد.

۶. النقض علی ابی الحسن علی بن احمد بن بشار فی الغیبه، بند ۱۰.

ارتکاب آشکار محرّماتی مانند شرب خمر متهم می‌کردند.^۱ بعدها درباره او گفتند که حتی چهل روز نماز خود را برای آموختن شعبده‌بازی ترک کرده بود.^۲ برای یک تاریخ‌نگار اندکی دشوار است باور کند که مردم شخصی را که آشکارا مرتکب فسق و فجور شود به امامت بپذیرند به خصوص آن‌که بعدها دانشمندانی بزرگ و پارسا مانند علی بن حسن بن فضّال، رئیس فقهای شیعه در کوفه، نیز به شرحی که خواهیم دید به جمع معتقدان او پیوستند. با این وجود چنین به نظر می‌رسد که آن گزارش‌ها یکسره نادرست نیست و به خصوص در مورد ایام نوجوانی جعفر اساسی درست داشته است. حتی برخی از طرفداران او در دفاع از وی گفته‌اند که او «از مقتضیات نوجوانی دست کشیده و کارهای نادرست را ترک کرده

۱. فرق الشیعه: ۱۱۰-۱۱۱ / المقالات والفرق: ۱۰۹ / مقالات الاسلامیین ۲: ۱۱۴ / کافی ۱: ۵۰۴ و ۵۰۹ / هدیة خصیبی: ۲۴۹ و ۳۸۲ / کمال‌الدین: ۴۲، ۴۷۵ و ۴۷۷ / مجالس مفید ۲: ۱۰۳ / غیبت شیخ: ۵۷، ۱۳۳، ۱۳۷ و ۱۵۷ / الثاقب فی المناقب: ۶۰۹. برخی منابع حتی می‌گویند که جعفر در میان مردم به خاطر شهرت علاقه به شراب به «زق‌الخمر» ملقب بوده است (هدیة خصیبی: ۲۴۸ / المجدی: ۱۳۱ / تاج‌الموالید: ۵۶ / مناقب ابن شهر آشوب ۴: ۲۷۳ / زهرة‌المقول: ۶۱ و ۶۵). همچنین می‌گویند که او به خدمتگزاران خود دستور داده بود همیشه، حتی روز روشن، جلوی او به نشانه شخصیت فانوس بکشند (المجدی: ۱۳۱ / زهرة‌المقول: ۶۱ و ۶۵). لقب مشهور او میان شیعه، جعفر کذاب است اما اتباع و فرزندان او، او را با لقب زکی (برای مثال بلوغ المرام: ۵۱) و مهدی (تفسیر سید احمد حسام‌الدین ۱: ۲۰) می‌شناخته‌اند و نوادگان دوازده امامی او در هند از وی با لقب تواب یاد می‌کرده‌اند (طبقات اعلام‌الشیعه، قرن سیزدهم ۲: ۵۱۹ / اعیان‌الشیعه ۶: ۴۲۵ / مکارم‌الانار ۳: ۹۸۷ / اعلام زرکلی ۲: ۳۴۰ و جز اینها)، ظاهراً به استناد توقیع منقول در کمال‌الدین: ۴۸۴ و غیبت شیخ: ۱۷۶ که در آن آمده است: «و اما سبیل عمّی جعفر و ولده فسیل اخوة یوسف»، ولی معلوم نیست که این عبارت در صدد تشبیه آنان به برادران یوسف من جمیع الجهات باشد بلکه ظاهراً فقط در صدد توجه دادن به این نکته است که گمراهی و ضلالت در فرزندان انبیاء و اولیاء مسبوق به سابقه است و چیز تازه‌ای نیست.

بود».^۱

از این پس حضرت عسکری (ع) تا پایان عمر با جعفر به کلی متارکه فرموده و دیگر هرگز با او سخن نگفتند.^۲ اما جعفر تا پایان عمر ایشان همچنان به فتنه‌انگیزی و شرارت ادامه می‌داد.^۳ دشمنی و نفرت متقابل میان اتباع حضرت عسکری (ع) و جعفر و اتهامات متبادله به اوج خود رسید و به برخوردهای خشونت‌آمیز انجامید. نفیس خادم که اتباع جعفر ادعا می‌کردند واسطه ایصال ودایع امامت به جعفر بوده است در حوضی افکنده و غرق شد.^۴ دو نفر از اتباع جعفر در سامراء که آشکارا از وی حمایت و مردم را به سوی او دلالت می‌کردند به دستور حضرت عسکری (ع) مورد تعقیب شیعیان متعهد قرار گرفته و ناچار از سامراء کوفه گریختند و تا رحلت آن حضرت جرأت بازگشت به سامراء نداشتند.^۵ با توجه به این مسائل بود که چنان‌که از سؤالات مردم از حضرت عسکری (ع) برمی‌آید شیعیان از همیشه نگران‌تر بودند که اگر حضرت بدون فرزندی وفات کنند تکلیف امامت چه خواهد شد چون امام، برادری جز جعفر نداشتند.^۶ تازه اگر برادر دیگری هم بود انتقال

۱. المجدی: ۱۳۶ به نقل از استاد خود شیخ الشرف عبیدلی (متوفی ۴۳۵.۴۳۷) که رساله‌ای در طرفداری از جعفر با نام «الرضویة فی نصره جعفر بن علی» نوشته بود.

۲. فرق الشیعه: ۱۰۷ / النقض علی ابی الحسن علی بن احمد بن بشّار، بند ۵. مؤلف المجدی فی الانساب: ۱۳۲ می‌گوید که حتی از زمان کودکی، حضرت عسکری (ع) خوش نداشتند با جعفر باشند درحالی که به مصاحبت با جناب سید محمد علاقمند بودند.

۳. فرق الشیعه: ۱۰۷. همچنین نگاه کنید به هدایه خصیبی: ۳۸۲.

۴. فرق الشیعه: ۱۱۵ / المقالات والفرق: ۱۱۴.

۵. هدایه خصیبی: ۳۸۵.

۶. تاریخ یعقوبی ۵۰۳:۲ / تاریخ الاثمه ابن ابی الثلج: ۱۱۱ / المجدی ۱۳۰. همچنین نگاه کنید به النقض علی ابی الحسن علی بن احمد بن بشّار، بند ۵۴. البته باید گفت که برخی منابع (مانند

امامت از برادر به برادر جز در مورد امام حسن و امام حسین (ع) —
براساس روایاتی که عمدتاً علیه عقیده فطحیه به صحت امامت عبدالله بن
جعفر و عدم تنافی آن با امامت حضرت کاظم (ع) وارد شده بود^۱

→ دلائل الامامة: ۲۱۷ / هداية خصیبي: ۳۱۳ / تاریخ قم: ۲۰۳ / ارشاد مفید: ۳۳۴ /
اعلام الوری: ۳۶۶ / تاج الموالید: ۵۶ / مناقب ابن شهر آشوب ۴: ۴۰۲ / از برادر دیگری به نام
حسین نام برده‌اند و برخی گفته‌اند که این برادر هم در زمان حضرت هادی (ع) در سامراء
درگذشته بود (الشجرة المباركة: ۷۸). بعضی از مؤلفان هم گفته‌اند که صدای حضرت ولی عصر
(ارواحنا فداه) بسیار شبیه صدای ابن عموی خود بوده است. استناد این مؤلفان به روایت شیخ
در امالی ۱: ۲۹۴ است که در آن بنا به فهم آنان، یکی از شیعیان، صدای حضرت ولی عصر را
شنیده و آن را به صدای حسین فرزند امام هادی (ع) تشبیه نموده است (برای یک مثال نگاه
کنید به رساله «تواریخ النبی والآل» شیخ محمدتقی تستری: ۶). این استناد بسیار نادرست
است. شخصی که در آن روایت از وی نام برده شده: «حسین بن علی بن جعفر، ابن الرضا»،
به‌طور آشکار نبیره امام هادی از طریق فرزندشان جعفر است پس صورت کامل نام وی:
«حسین بن علی بن جعفر بن علی الهادی (ع)» است. نام ابن الرضا برای تمام نوادگان حضرت
رضا (ع) تا مدت‌ها علم غالب بود. آن فرد شیعی که ادعا کرده که امام دوازدهم را دیده و
صدای ایشان را توصیف کرده است: ابوالطیب احمد بن محمد بن بوطیر نواده یک خدمتکار
حضرت هادی (ع) است (امالی شیخ ۱: ۳۰۶-۳۰۵) و به حسب قاعده هم باید معاصر آن نبیره
امام هادی می‌بوده است نه معاصر فرزند ایشان. پس اصل وجود فرزندی به نام حسین برای
حضرت هادی (ع) مبنای نقلی درستی ندارد. در هر صورت در لحظه رحلت حضرت هادی،
امام عسکری و جعفر تنها فرزندان ذکور آن بزرگوار بوده‌اند (النقض علی ابی الحسن علی بن
احمد بن بشار، بند ۵۴. نیز ارشاد مفید: ۳۵۱).

۱. «لا یتجمع الامامة فی الاخوان بعد الحسن والحسین» یا «ابی الله ان تكون الامامة فی الاخوان
بعد الحسن والحسین» و تعبیرات مشابه این (فرق الشیعة: ۸۰ / المقالات والفرق: ۱۰۲ و ۱۰۳ /
التنبیه ابوسهل نوبختی: ۹۲ / الامامة والتبصرة: ۱۷۹، ۱۸۸-۱۸۹ و ۱۹۱ / کافی ۱: ۲۸۵-۲۸۶ /
کمال الدین: ۴۱۷-۴۱۴ / غیبت شیخ: ۱۳۶ و ۱۷۶). برخی از هواداران جعفر که راهی
برای رد این روایت نداشتند می‌گفتند که در مورد او بداء شده (المقالات والفرق: ۱۱۰)
چنان‌که خود وی (کافی ۱: ۳۹۱. نیز نگاه کنید به کمال الدین: ۴۸۸) و برخی دیگر از منتسبین به
تشیع در آن عصر (المقالات والفرق: ۱۰۸) از همین مفهوم بداء در استدلالات خود برای
منظورهای دیگر هم استفاده می‌کردند.

امکان نداشت و مجملأً مبانی اعتقادی شیعه امامیه بالکل در هم فرومی ریخت. در چنین زمینه ای بود که خداوند وجود مقدس حضرت ولی عصر (اروحنا فداه) را به جهان و جهانیان و بالاخص جامعه تشیع کرامت فرمود و تکلیف مسأله امامت که نزد خداوند روشن بود از نظر ظاهری نیز به سیر مقدر و طبیعی خود ادامه داد. حقا که مولودی در اسلام مبارک تر از این مولود پا به جهان نهاده بود.



بشارت تولد این مولود مبارک را به دلائلی که خداوند بر آن آگاه تر است به شدت از عامه مردم پنهان نگاه داشتند و جز چند تن از خواص حضرت عسکری (ع) و ارحام نزدیک، کسی را بر آن آگاه نساختند. این چنین بود که در هنگام رحلت آن امام همام جز همان افراد زبده و منتخب که محرم این سرّ الهی بودند کسی از وجود فرزندی برای حضرت عسکری (ع) خبر نداشت.^۱ اما بلافاصله پس از رحلت آن امام، خواص اصحاب ایشان^۲ به ریاست جناب عثمان بن سعید عمری به جامعه شیعیان اعلام داشتند که امام فرزندی از خود به جای نهاده اند که جانشین ایشان و اکنون متصدی مقام رفیع امامت است.^۳ به گفته عثمان

۱. فرق الشیعه: ۱۰۵ / المقالات والفرق: ۱۰۲ / شرح الاخبار ۳: ۳۱۲ / ارشاد مفید: ۳۴۵ / اعلام الوری: ۳۸۰ / مناقب ابن شهر آشوب ۴: ۴۲۲ و منابع بسیار دیگر (نیز ببینید کمال الدین: ۳۸۴ و نظائر آن).

۲. اینان عبارت بودند از جناب عثمان بن سعید عمری و فرزند او محمد بن عثمان، ابوهاشم داود بن قاسم جعفری که مسن ترین کس در زمان خود در میان آل ابی طالب بود (مروج الذهب ۵: ۶۲) و چند تن دیگر. مراجعه کنید به تقریب المعارف ابوالصلاح حلبی: ۱۸۵-۱۸۶. همچنین برای نقش آنان در دوره حیات حضرت عسکری (ع) به غیبت شیخ: ۷۶ (نیز ببینید همین مأخذ: ۲۱۷).

۳. کتاب التنبیه ابوسهل نوبختی: ۹۲-۹۳ / تقریب المعارف: ۱۸۵. ابوالصلاح در این جا می گوید

بن سعید، دلیل اختفاء آن بزرگوار آن بود که در صورت پدیدار شدن به دست عمال حکومت به شهادت می‌رسید.^۱ تردیدی نیست که جامعه شیعه در آن ادوار گرچه از فشارهای شدید دوره متوکل نجات یافته و اکنون رجال شیعه اندک‌اندک در مناصب حساس دولتی جای می‌گرفتند اما هنوز تضییقات، فراوان بود و جوّی نامطلوب علیه شیعیان وجود داشت.^۲ به دلیل وجود حالت تقیّه در آن سال‌ها، اطلاعات تفصیلی مربوط به آن حضرت تا سال‌ها از عامه مردم مخفی نگاه داشته شد تا آن‌جا که حتی در مورد تاریخ ولادت مبارک ایشان اختلاف نظر فراوان به وجود آمد.^۳ مادر بزرگ ایشان، مادر حضرت عسکری (ع) (حَدِیث که با نام

→ که بنابراین، تولد حضرت ولی عصر و نصّ و وصیت امام قبل به جانشینی ایشان که از نظر شیعه ملاک امامت امام بعدی است از راه شهادت این گروه از عدول و خواصّ حضرت عسکری (ع) ثابت شده است. بنابراین، نصّ آنان جایگزین نصّ خود امام است و همین نصّ است که سپس به تواتر رسیده است.

۱. غیبت شیخ: ۱۹۹. ولی در شرح الاخبار قاضی نعمان ۳: ۳۱۴ دارد که شیعیانی که به وجود امامت فرزند حضرت عسکری (ع) قائل بوده‌اند می‌گفته‌اند: «هو مستور خائف من جعفر و غیره من اعدائه». فی الواقع آنچه از روایات و منقولات تاریخی این دوره برمی‌آید کلیه تحریکاتی که پس از وفات امام عسکری (ع) علیه بیت جلیل و اصحاب ایشان شد و منتهی به تفتیش خانه و تحت نظر قراردادن کنیز آن حضرت گردید ناشی از جعفر و برای تحقیق صحت و فساد دعوی ارث او بوده، هرچند که شیعیان بعداً آن همه را به حساب حکومت گذارده و آن اعمال را نشان سوء قصد دستگاه خلافت علیه جان امام معصوم دانستند.

۲. نگاه کنید به المقالات والفرق: ۱۰۵ / کافی ۱: ۵۰۴ / کمال‌الدین: ۴۴.

۳. اختلافات در تاریخ تولد ایشان چنین است: اول رمضان ۲۵۴ (کمال‌الدین: ۴۷۳ و ۴۷۴)، ۱۵ شعبان ۲۵۴ (مسار الشیعه: ۶۱)، ۸ شعبان ۲۵۵ (تاریخ قم: ۲۰۴ / دستورالمنجمین: ۳۴۵ پ)، ۱۵ شعبان ۲۵۵ (کافی ۱: ۵۱۴ / کمال‌الدین: ۴۳۰). همچنین غیبت شیخ: ۱۴۱ براساس روایتی از حکیمه دختر امام جواد، ولی همان روایت در کمال‌الدین: ۴۱۴ بدون آن تاریخ و در هدایه خصیبی: ۳۵۵ با تاریخ مغایری آمده است. نیز بنگرید به کتاب الکامل فی اسرار النجوم موسی

جدّه و امّ الحسن شناخته می‌شد) حتی اظهار می‌فرمود که ایشان در زمان رحلت آن حضرت هنوز چشم به جهان نگشوده و در بطن مادر بوده‌اند^۱ و برخی از شیعیان نیز همین شهادت را پیروی نمودند.^۲ اما آن شهادت برای این منظور نبود و ماجرای دیگری داشت.

در وصیت‌نامه‌ای که از حضرت عسکری (ع) به‌جای مانده بود ایشان تنها از مادر خود نام برده بودند^۳ و به‌همین جهت در یکی دو سال اول

→ بن حسن بن نوبخت: ۴۱ که در احکام نجومی قرآن ششم - که از سال ۲۵۳ آغاز شده بود - دارد: «و فی السّنة الثالثة من هذا القرآن [یعنی سال ۲۵۵] مولود یولد یعظم مقداره و یرتفع له الصیت والذکر و یكون ظهوره فی القرآن السابع...»)، ۸ شعبان ۲۵۶ (کمال‌الدین: ۴۳۲ / غیبت شیخ: ۲۴۱-۲۴۲ / تراجم الاثمة الاثنی عشر ابن طولون: ۱۱۷. همچنین بنگرید به کافی ۱: ۳۲۹ / کمال‌الدین: ۴۳۰ / غیبت شیخ: ۱۵۶، ۱۶۴ و ۲۵۸ که در این موارد اخیر، سال ۲۵۶ بدون ذکر روز و ماه آمده است)، ۸ شعبان ۲۵۷ (دلائل الامامة: ۲۷۰-۲۷۱ و ۲۷۲ / هدایه خصیصی: ۳۳۴، ۳۵۵ و ۳۸۷)، ۱۵ شعبان ۲۵۷ (دلائل الامامة: ۲۷۱)، ۱۹ ربیع الاول ۲۵۸ (وفیات الاعیان: ۱۷۶-۱۷۷ به نقل از تاریخ میافارقین ابن‌الازرق)، ۲۳ رمضان ۲۵۸ (مطالب السؤل: ۸۹ / کشف الغمّه ۳: ۲۲۷. همچنین بنگرید به کافی ۱: ۵۱۵ / کمال‌الدین: ۴۳۶ / شرح الاخبار ۳: ۳۱۴ / تاریخ الاثمة ابن ابی‌الثلج ۸۸ / تاریخ قم: ۲۰۴) و سال ۲۵۹ بدون تعیین روز و ماه (که به نقل مصحح تاریخ الاثمة ابن ابی‌الثلج: ۸۸ در نسخه‌ای از هدایه خصیصی [شماره ۲۹۷۳ کتابخانه آیت‌الله مرعشی در قم] آمده است). باز روایتی دیگر در کمال‌الدین: ۴۰۷ می‌گوید که ایشان در زمان حیات پدر هشت تا ده ساله می‌نموده‌اند، و روایتی در غیبت شیخ: ۱۵۵ (باتوجه به آنچه در هامش بحار ۵۲: ۶ ذکر شده) نیز سنّ ایشان را در روز وفات حضرت عسکری (ع) حدود ده سال برآورد می‌کند.

۱. دستورالمنجمین: ۳۴۵. منابع دیگر این اظهار را به یکی از کنیزان حضرت عسکری (ع) نسبت داده‌اند که ادعا کرد خود (کمال‌الدین: ۴۷۴ و ۴۷۶) یا کنیز دیگر (کافی ۱: ۵۰۵ / کمال‌الدین: ۴۳) حامله است.
۲. فرق الشیعه: ۱۱۲ و ۱۱۳ / المقالات والفرق: ۱۱۴ و ۱۱۵ / کافی ۱: ۳۳۷ / غیبت نعمانی: ۱۶۶ / مجالس مفید ۲: ۹۸-۹۹ / جمهره ابن حزم: ۵۵ / شرح الاخبار قاضی نعمان ۳: ۳۱۴ / سرائر و اسرارالناطقاء: ۲۵۴.
۳. الفصول العشرة: ۳۴۸ و ۳۵۷ / غیبت شیخ: ۷۵ و ۱۳۸. همچنین رجوع کنید به کافی ۱: ۵۰۵ / کمال‌الدین: ۴۳.

برخی شیعیان معتقد بودند که در غیبت فرزندزادهٔ بزرگوارشان، ایشان به نیابت عهده‌دار مقام امامت هستند.^۱ ایشان در مدینه بودند که رحلت حضرت عسکری (ع) اتفاق افتاد. بلافاصله پس از وصول این خبر به مدینه، ایشان سریعاً به سامراء بازگشتند^۲ تا از دست یافتن جعفر بر موارث آن حضرت جلوگیری کنند. همان‌طور که می‌دانیم براساس فقه اهل سنت اگر امام بدون فرزند درگذشته بودند ارث ایشان باید میان مادر و برادر ایشان تقسیم می‌شد درحالی که براساس فقه شیعه، والدین جزء طبقهٔ اول و برادر از طبقهٔ دوم است و با وجود حتی یک تن از طبقهٔ متقدم، هیچ‌یک از طبقات مؤخر ارث نمی‌برند. مادر بزرگوار حضرت عسکری (ع) برای آن‌که از دست یافتن جعفر بر میراث امام معصوم جلوگیری کرده و درعین حال دولتیان را بر وجود فرزند ایشان آگاه نسازد چنین القاء احتمال فرمود که یکی از کنیزان^۳ حضرت

۱. نگاه کنید به کمال‌الدین: ۵۰۷ / هدایهٔ خصیصی: ۳۶۶ که در روایتی از سال ۲۶۲ نقل می‌شود که یکی از شیعیان از حکیمه (یا خدیجه) دختر حضرت جواد (ع) و عمهٔ حضرت عسکری (ع) سؤال می‌کند «الی من تفرع الشیعه؟» و وی پاسخ می‌دهد «الی الجدهٔ ام ابی محمد». همین روایت با تاریخ ۲۸۲ در کمال‌الدین: ۵۰۱ آمده که با توجه به شرایط زمانی و طبیعت سؤال و جواب بی‌تردید نادرست است. علاوه براین، مادر حضرت عسکری (ع) بنا به نقل کمال‌الدین: ۴۴۲ در زمان حیات جعفر - که به گزارش المجدی: ۱۳۵ در سال ۲۷۱ درگذشت - وفات یافته بودند، پس در سال ۲۸۲ اصولاً زنده نبوده‌اند (همچنین رجوع کنید به غیبت شیخ: ۱۳۸).

۲. کمال‌الدین: ۴۷۴ و ۴۷۶.

۳. حضرت عسکری (ع) ظاهراً مانند پدر بزرگوار خود (بحارالانوار ۵۰: ۱۱۷) هرگز ازدواج نفرموده و همسری نداشتند بلکه به نقل هدایهٔ خصیصی: ۲۴۸ تنها دو کنیز داشتند به نام‌های نرجس (که بنا به نوشتهٔ غیبت شیخ: ۲۴۱ و المجدی: ۱۳۲ همان صقیل است که در منابع دیگر مانند کمال‌الدین: ۴۷۵ به عنوان مادر امام عصر نام برده شده است) و ورداس که با عنوان کتابیه توصیف شده که به معنی اهل کتاب و در این مورد یقیناً به معنی مسیحی است، ظاهراً از کنیزهایی که مسلمین در جنگ از رومیان گرفته بوده‌اند. این دو ظاهراً همان نسیم و ماریه

عسکری (ع) حامله است و بنابراین ایشان دارای فرزند هستند. جعفر که متوجه بود این اظهار برای جلوگیری از دستیابی او بر میراث است (همچنان که شایع می‌کرد که اصل مسأله وجود فرزند برای آن است که اطرافیان امام پس از سال‌ها عداوت و دشمنی خصمانه که میان او و آنان وجود داشت می‌خواهند مانع از آن بشوند که او به مقام امامت دسترسی پیدا کند) از مادر حضرت عسکری (ع) به دولت شکایت کرد.^۱ این خود انحراف دیگری برای او از اصول مذهب حق بود که برابر مبانی آن، مراجعه به قضات جور حتی اگر صاحب دعوی محق باشد حرام است.^۲

→ هستند که در جای دیگر از هدایه خصیبی: ۳۵۷ نام برده شده‌اند. نام نسیم در کمال‌الدین: ۴۴۱ هم هست. براساس روایتی در کمال‌الدین: ۴۱۹-۴۲۳ نرجس هم در اصل یک کنیز رومی بلکه از وابستگان به خاندان سلطنتی روم بود که در جنگ با روم به دست مسلمانان افتاده و به دارالاسلام آورده شده بود. در آن اعصار به خاطر همین جنگ‌ها کنیزان رومی بسیاری در بیوت مسلمین بودند. حضرت هادی (ع) نیز براساس نقلی در بصائر صفار: ۳۳۸ غلامان رومی داشته‌اند. گفته می‌شود که حضرت رضا (ع) نیز براساس یک تفسیر از روایتی در تهذیب ۳۹۹:۱ امکاناً کنیزی مسیحی در خانه داشته‌اند. صحت این مطلب درست روشن نیست (در آن روایت شخصی از حضور ایشان حکم مباشرت کنیز مسیحی را با اشیاء و ظروف و طعام استفسار می‌کند و سؤال خود را چنین شروع می‌نماید: «الجارية النصرانیة تخدمک و انت تعلم انها نصرانیة...»). البته بسیار محتمل است که این، فرض سؤال به صیغه تخاطب باشد که در محاورات، بسیار رایج است نه اخبار از واقعیت خارجی). گفته شده است که حضرت عسکری (ع) چند غلام نیز از رومیان و ترکان آسیای میانه - که آنان هم در آن زمان هنوز بیشتر غیرمسلمان بودند - داشته‌اند (کافی ۵۰۹:۱ و ۵۱۱ / رجال شیخ: ۴۳۲-۴۳۳). ولی در روایتی در غیبت نعمانی: ۲۲۸ از امام باقر (ع) آمده است که قائم فرزند کنیزی سیاه (ابن امة سوداء) است.

۱. کمال‌الدین: ۴۷۴ و ۴۷۶ / دستورالمنجمین: ۳۴۵ پ. همچنین رجوع کنید به الفصول العشرة:

۳۴۸، ۳۵۵، ۳۵۴ و ۵۳۶.

۲. نگاه کنید به روایات این مطلب در تفسیر عیاشی ۲۵۴:۱ / کافی ۶۷:۱، ۷: ۴۱۱-۴۱۲ /

دعائم الاسلام ۵۳۰:۲ / من لایحضره الفقیه ۴:۲۳ / تهذیب ۳۰۱:۶-۳۰۳.

به دستور قاضی، کنیز مورد نظر به خانه یکی از بزرگان و محترمین سادات، دانشمند محمد بن علی بن حمزه علوی^۱ منتقل و در آن جا زیر نظر قرار گرفت تا آن که پس از انتهای مدت اکثر حمل (بنابر فقه حنفی) مشخص شد که وی حامله نیست. پس از آن از کنیز مزبور رفع توقیف به عمل آمد و وی سالها پس از آن در بغداد زندگی می کرد که دست کم چند سالی از آن در منزل یکی از اعضای خاندان بانفوذ بنی نوبخت: حسن بن جعفر کاتب نوبختی بود. بعدها گویا به خاطر توجه شیعیان و ناراحتی دستگاه خلافت از این بابت، وی مجدداً از دسترس جامعه شیعه دور شده و تحت نظر عمال دولتی گذارده شد تا در اواخر قرن مزبور (قرن سوم) وفات یافت.^۲ در این میان میراث امام عسکری (ع) پس از هفت سال درگیری سرانجام میان جعفر و مادر حضرت عسکری، و بنا به نقلی یک خواهر ایشان نیز، تقسیم شد.^۳



عثمان بن سعید عمری افتخار یافت که همچنان به نیابت از حضرت ولی عصر (ارواحنا فداه) امور و تشکیلات دفتر امامت را در غیبت

۱. رجال نجاشی: ۳۴۷-۳۴۸. همچنین دستورالمنجمین: ۳۴۵ پ که می گوید تا چهار سال وی در تحت نظارت یکی از علویان گذارده شد زیرا ادعا شده بود که او حامله است. برخی گزارشها می گوید که وی در خانه خلیفه (کمال الدین: ۴۷۴) یا تحت نظارت قاضی القضاة (همان منبع: ۴۷۶) توقیف بود که البته نقل دوم، منافاتی با گزارش بالا ندارد. ابوسهل نوبختی در تنبیه: ۹۰ و ابن حزم در فصل ۴: ۱۵۸ مدت این توقیف را دو سال دانسته اند (نیز نگاه کنید به کمال الدین: ۴۳ که «دو سال یا بیشتر» دارد ولی همان روایت در کافی ۱: ۵۰۵ بدون ذکر این رقم آمده است. این روایت محل توقیف را هم ذکر نمی کند. باز رجوع کنید به هدایه خصیبی: ۲۴۸ و ۳۲۰ / الفصول العشره: ۳۵۴-۳۵۵ و ۳۵۶).

۲. فصل ابن حزم ۴: ۱۵۸.

۳. همان منبع و همان صفحه. نیز رجوع کنید به فرق الشیعه: ۱۰۵ / المقالات والفرق: ۱۰۲.

ایشان سرپرستی کند و بیشتر وکلای بلاد نیز او را به تصدی این مقام جلیل پذیرفتند. گرچه هنوز برخی در اصل وجود ذات مقدس امام عصر (ع) نیز تردیدها و خلجان‌هایی در خاطر داشتند.^۱ در هر صورت، وکلایی که نسبت به جناب عثمان بن سعید راه اطاعت در پیش گرفتند در سمت خود تنفیذ و مجاز به استمرار اخذ وجوهات شرعیّه از جانب امام معصوم شدند.^۲ بیشتر شیعیان در نقاط مختلف ایران به خصوص قم که در این دوره مهمترین مرکز علمی شیعه بود کماکان به روش خود ادامه داده و وجوهات خویش را به نام فرزند حضرت عسکری (ع) به وکلای مالی ناحیه مقدّسه در مناطق خود که اکنون از جانب جناب عثمان بن سعید تنفیذ شده بودند^۳ می‌پرداختند.

۱. نگاه کنید به کافی ۳۱۸:۱ / کمال‌الدین: ۴۵۸ و ۴۸۷ / غیبت شیخ: ۱۴۶ و ۲۱۸. همچنین کافی ۳۲۹:۱ (که در غیبت شیخ: ۱۴۶ و ۲۱۸ نیز نقل شده) در ماجرای تحریض احمد بن اسحاق اشعری نماینده امام عسکری در قم (رجال کشی: ۵۵۸-۵۵۷ / دلائل الامامه: ۲۷۲ / هدایه خصیصی: ۳۷۲ و ۳۸۳) شخصی را که از جناب عثمان بن سعید پرسد آیا خود شخصاً فرزند حضرت عسکری (ع) را دیده است. نام این احمد بن اسحاق مع ذلک در لیست کسانی است که شخصاً حضرت ولی عصر را زیارت کرده‌اند (کمال‌الدین: ۴۴۲). همچنین نگاه کنید به فهرست شیخ: ۲۶) ظاهراً به استناد داستانی که در کمال‌الدین: ۴۵۴-۴۶۵ آمده و محققان در باب آن سخن‌ها گفته‌اند. همچنین در کمال‌الدین: ۴۳۳-۴۳۴ دارد که او در هنگام ولادت باسعادت حضرت ولی عصر (عجل‌الله تعالی فرجه) نامه‌ای از حضرت عسکری (ع) دریافت کرد که امام در آن، تولد فرزند ارجمند خود را به وی اطلاع فرموده بودند.

۲. کافی ۵۱۸:۱. نمونه این ماجرا در مورد سادات مدینه نیز روی داد. در زمان حضور ائمه اطهار آن گروه از این سادات که نسبت به مقام آن بزرگواران معرفت داشته و تواضع می‌نمودند از ناحیه مقدّسه مستمری داشتند. پس از رحلت حضرت عسکری (ع) آن عده از ایشان که وجود و امامت فرزند ایشان را پذیرفتند مستمری خود را طبق معمول دریافت می‌کردند اما مستمری دیگران که بر حقیقت‌گردن ننهادند قطع شد (کافی ۱: ۴۷۹، ۵۰۱-۵۰۳، ۵۰۹، ۵۱۶ و ۵۱۸).

۳. نگاه کنید به کمال‌الدین: ۴۷۸-۴۷۹، ۵۰۱-۵۰۳، ۵۰۹، ۵۱۶ و ۵۱۸.

اما در عراق وضع دیگری بود. کوفه که اکنون دو قرن می‌گذشت که مرکز شیعیان عراق بود به‌خاطر نزدیکی به سامراء، پیوسته در جریان آن‌چه در حلقهٔ مقربان و نزدیکان پیشگاه رفیع امامت می‌گذشت قرار می‌گرفت و از سوی دیگر برخلاف جامعهٔ شیعی قم که یک دست بود و همواره خطّ مستقیم امامت را اطاعت و تبعیت می‌نمود کوفه مرکز تجمع گرایش‌های مختلف از همهٔ نوع بود منابع ما از گرایش‌ها و «مذاهب» بسیاری که پس از رحلت حضرت عسکری (ع) در جامعهٔ شیعه پیدا شد^۱ سخن می‌گویند که ظاهراً به جامعهٔ شیعه در کوفه و سایر بلاد بین‌النهرین اشاره دارد. بسیاری از شیعیان در این نقاط با پیشامد وضع جدید سردرگم شده بودند و نمی‌دانستند چه باید کرد.^۲ بسیاری از مذهب حق دست برداشته و به سایر فرق شیعی و غیر شیعی پیوستند.^۳

۱. کتاب الزینه: ۲۹۲ و ملل شهرستانی ۱: ۲۰۰-۲۰۲ از یازده فرقه، فرق الشیعه: ۱۰۵-۱۱۹ و مجالس مفید ۲: ۹۷-۹۹ از چهارده فرقه، المقالات والفرق: ۱۰۲-۱۱۶ و دستورالمنجمین: ۳۴۵ پ از پانزده فرقه، و مروج الذهب ۵: ۱۰۸ از بیست فرقه سخن گفته‌اند. همچنین رجوع کنید به کتاب بخاندان نوبختی از عباس اقبال: ۱۶۰-۱۶۵.

۲. کمال‌الدین: ۴۰۸ / کفایة‌الاثار: ۲۹۰. برای نمونه‌هایی از این قبیل سرگستگی‌ها و تردیدها که در جامعهٔ شیعه بلافاصله پس از رحلت حضرت عسکری (ع) وجود داشت نگاه کنید به کمال‌الدین: ۴۲۶، ۴۲۹ و ۴۸۷ / غیبت شیخ: ۱۳۸ و ۱۷۲. ابو‌غالب زراری در رسالهٔ آل‌اعین خود: ۱۴۱ می‌نویسد که در سال ۲۶۰ پس از رحلت آن حضرت، شیعیان فرستاده‌ای به مدینه فرستادند که دربارهٔ وجود فرزند آن حضرت تحقیق کند. ظاهراً به‌خاطر آن که در آن زمان گفته شده بود که فرزند ایشان توسط پدر بزرگوار به آن شهر فرستاده شده است (کافی ۱: ۳۲۸). همچنین نگاه کنید به ۱: ۳۴۰. ابوزید احمد بن سهل بلخی، دانشمند نامور معاصر دورهٔ غیبت صغری، نیز در اوان جوانی در آغاز غیبت، در جستجوی امام خود از خراسان به عراق رفت و چند سالی در آن‌جا در طلب بود (معجم‌الادباء یا قوت ۳: ۷۳ و ۷۴) چنان‌که پس از این می‌بینیم.

۳. کمال‌الدین: ۴۰۸. نمونه‌های این پدیدهٔ ارتداد و تغییر مذهب را در کافی ۱: ۵۲۰ / تثبیت

گروهی بزرگ،^۱ به تقلی حتی اکثریت،^۲ جعفر را به عنوان امام به رسمیت شناختند.^۳ فطحیه که معتقد بودند انتقال امامت ضرورتاً از پدر به فرزند نیست و دو برادر نیز می توانند امام شوند مشکلی از نظر عقیدتی نداشتند و به جعفر به عنوان امام پس از حضرت عسکری (ع) رجوع کردند.^۴ علی بن حسن بن فضال^۵ (برجسته ترین دانشمند در جامعه شیعیان کوفه)^۶ و علی الطاحن (یک متکلم کوفی و از اعضای برجسته جامعه فطحی)^۷ از فطحیان معروفی بودند که امامت جعفر را پذیرفتند. روشن است که به همین دلیل است که صدوق، جعفر را پیشوای نسل دوم

- دلائل النبوه از قاضی عبدالجبار ۲: ۳۹۰ / عبون المعجزات: ۱۴۶ ببینید. نمونه های دیگری نیز پس از این ذکر خواهد شد.
۱. نگاه کنید به روایتی در کمال الدین: ۳۲۰ و ۳۲۱ / غیبت شیخ: ۱۳۶ / کشف الغمه ۳: ۲۴۶ که در آن، حضرت هادی (ع) در حین تولد جعفر پیشگویی فرموده بودند که او «خلقی کثیر» را گمراه خواهد کرد.
 ۲. الدعامة فی تثبیت الامامة: ۲۱۰.
 ۳. فرق الشیعه: ۱۰۷-۱۰۹ و ۱۱۵ / المقالات والفرق: ۱۱۰-۱۱۴ / مقالات الاسلامیین ۱: ۱۱۶ / کمال الدین: ۴۰۸ / کفایة الاثر: ۲۹۰ / کتاب الزینة: ۲۹۱ / مجالس مفید ۲: ۹۸-۹۹، ۱۰۳ / غیبت شیخ: ۵۵، ۵۷، ۱۳۳ و ۱۳۵ / فصل ابن حزم ۴: ۱۵۸ / المجدی: ۱۳۵ / دستورالمنجمین: ۳۴۵ ب / ملل شهرستانی ۱: ۱۹۹-۲۰۰ / اعتقادات فرق فخر رازی: ۶۸ / محصل او: ۳۵۶.
 ۴. فرق الشیعه: ۱۰۷-۱۰۸ و ۱۱۹ / المقالات والفرق: ۱۱۰ و ۱۱۱-۱۱۲ / غیبت شیخ: ۵۵، ۵۷ و ۱۳۵.
 ۵. کتاب الزینة: ۲۹۱ / هداية خصیبي: ۳۸۲ و ۳۸۹ / ملل شهرستانی ۱: ۲۰۰.
 ۶. رجال نجاشی: ۲۵۷.
 ۷. فرق الشیعه، ۱۰۸ / کتاب الزینة: ۱۹۱ / ملل شهرستانی ۱: ۱۹۹. نام این شخص در فرق الشیعه به شکل علی بن طاحی الخزّاز آمده، ولی در دو منبع دیگر علی بن فلان الطاحن است. فرق الشیعه دارد که او از پیروان حضرت عسکری (ع) بود که پس از رحلت آن حضرت به گروه جعفر پیوست ولی آن دو منبع دیگر می گویند که او بلافاصله پس از درگذشت حضرت هادی (ع) از دعوی جعفر طرفداری کرده بود. نقل اول، باتوجه به فطحی بودن او و روا بودن انتقال امامت به برادر از نظر آنان، مرجح می نماید.

فطحیان (امام الفطحیة الثانیة) لقب می‌دهد.^۱

البته پیروان جعفر منحصر به فطحیّه نبودند. کسانی هم بودند که از پیش به او پیوسته و او را جانشین امام هادی (ع) یا برادر خود، جناب سید محمد می‌دانستند.^۲ برخی هم از شیعیان حضرت عسکری (ع) بودند که پس از رحلت ایشان، سخن جناب عثمان بن سعید را نپذیرفته و با این استدلال که چون ایشان بدون فرزند در گذشته‌اند پس امامت ایشان از اصل مخدوش بوده است به جعفر گرویدند.^۳ اکثریت پیروان او با این وجود، کسانی بودند که حضرت عسکری (ع) را قبول داشتند و اینک تنها یک نام دیگر بر لیست ائمه خود می‌افزودند. برای برخی، جعفر امام دوازدهم بود و برای فطحیّه که نام عبدالله بن جعفر الصادق را نیز در میانه افزوده بودند وی امام سیزدهم می‌شد. اتباع جعفر در این دوره با نام جعفریّه که پیش از این به پیروان امام صادق (ع) اطلاق می‌گردید شناخته شدند.^۴ اما رهروان راه حقیقت که به امامت حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه) معتقد بودند اتباع او را در کوفه به نام سردسته فعال آنان، علی الطاحن، طاحنیّه می‌خواندند.^۵ مباحثات فرقه‌ای میان

۱. معانی الاخبار: ۶۵.

۲. فرق الشیعه: ۱۰۸-۱۰۹ و ۱۱۴-۱۱۵ / المقالات والفرق: ۱۱۰-۱۱۱ و ۱۱۲-۱۱۴ / مقالات الاسلامیین ۱: ۱۱۶ / کتاب الزینه: ۲۹۱ / مجالس مفید ۲: ۹۷ و ۹۸ / ملل شهرستانی ۱۹۹: ۲۰۰.

۳. فرق الشیعه: ۱۰۸-۱۰۹ / المقالات والفرق: ۱۱۰-۱۱۱ / مجالس مفید ۲: ۹۷ / محصل فخر رازی: ۳۵۶.

۴. المقالات والفرق: ۱۰۱ / النقض علی ابی الحسن علی بن احمد بن بشار، بند ۵ / اعتقادات فرق فخر رازی: ۶۸. همچنین نگاه کنید به عنوان رساله سعد بن عبدالله اشعری در ردّ آن فرقه: «کتاب الضیاء فی الردّ علی المحمدیة والجعفریة» (رجال نجاشی: ۱۷۷).

۵. کتاب الزینه: ۲۹۱.

دو گروه درگرفت^۱ و رسائل و ردیه‌های متعدد از دو طرف نوشته شد.^۲

این مشاجرات تا سال‌ها ادامه داشت. در این میان در خود بیت جلیل امامت نیز دودستگی افتاده بود. حدیث، مادر حضرت عسکری (ع) و حکیمه، عمه محترمه ایشان و دختر امام جواد (ع)،^۳ از وجود و امامت فرزند حضرت عسکری (ع) هواداری می‌نمودند.^۴ اما تنها خواهر آن حضرت^۵ که جز جعفر تنها فرزند بازمانده از حضرت هادی (ع) و

۱. برای نمونه‌ای از آن نگاه کنید به کمال‌الدین: ۵۱۱. همچنین رجوع شود به غیبت شیخ: ۱۷۵.
۲. از این جمله است رساله‌ای که ابوالحسن علی بن احمد بن بشار در طرفداری از جعفر نوشته و ردی که ابن قبه بر آن نگاشته است (هر دو اثر در ضمائیم کتاب حاضر خواهد آمد). همچنین رساله سعد بن عبدالله اشعری (متوفی ۲۹۹ یا ۲۰۱) با نام «کتاب الضیاء فی الرد علی المحدثین والجعفریة» که در رجال نجاشی: ۱۷۷ ذکر شده است (محمّدیه کسانی بودند که جناب سید محمّد را جانشین امام هادی (ع) می‌دانستند و تقریباً همه آنان بعداً به جعفر گرویدند). این کتاب حداقل تا اواخر قرن پنجم در دست بوده و در کتاب دستورالمنجمین از آثار آن دوره: ۳۴۴ پ از آن نقل شده است.

۳. رجوع کنید به هدایه خصیبی: ۳۳۴ و ۳۵۵-۳۵۷ / کمال‌الدین: ۴۱۸، ۴۲۳ و ۴۲۴-۴۳۰ / غیبت شیخ: ۱۳۸ (که در این مورد نام عمه حضرت عسکری به شکل خدیجه آمده است به جای حکیمه؛ و همچنین است در هدایه خصیبی: ۳۶۶) و ۱۴۱-۱۴۴ / عیون المعجزات: ۱۳۸-۱۴۱ / المجدی: ۱۲۸، ۱۳۰ و ۱۳۲ / مناقب ابن شهر آشوب: ۳۹۴:۴ / مهج الدعوات: ۴۴. مع ذلک در ارشاد مفید و برخی از منابع علم انساب چنین دختری برای امام جواد ذکر نشده و برخی منابع مانند اعلام‌الوری که ذکر کرده‌اند نیز به این مطلب توجه داده‌اند. والله العالم.
۴. گزارش ولادت باسعادت حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه) از زبان همین عمه مکرمه که در هنگام تولد حضور داشت نقل شده است (کمال‌الدین: ۴۲۴-۴۳۰). ولی در نقلی دیگر از ایشان روایت شده که خود شخصاً فرزند حضرت عسکری (ع) را ندیده بودند بلکه از طریق پیامی که از جانب حضرت عسکری دریافت داشتند بر این بشارت آگاه شدند (کمال‌الدین: ۵۰۱ و ۵۰۷).

۵. نام این خواهر در منابع به شکل‌های زیر دیده می‌شود: فاطمه (کتاب‌الزینة: ۲۹۲ / ملل شهرستانی ۱: ۲۰۰)، دلالة (دلائل‌الامامة: ۲۱۷)، علیه (اعلام‌الوری: ۳۶۶ / مناقب ابن شهر

شاید خواهر تنی جعفر بود^۱ از جعفر پشتیبانی می نمود.^۲ شیعیانی که در مقامات عالیّه دولتی و متصدّی مشاغل مهم بودند^۳ نیز در این ماجرا

→ آشوب ۴۰۲:۴) و عایشه (ارشاد مفید: ۳۳۴ / تاج الموالید: ۵۶ / المستجد علامه: ۲۲۵). برخی نویسندگان کتاب های انساب به این جهت اندیشیده اند که حضرت هادی (ع) سه دختر به نام های فاطمه و عایشه و بریهه داشته اند (نگاه کنید برای مثال به الشجرة المبارکة: ۷۸). ولی گویا با اطمینان می شود گفت که نام اول (فاطمه) اسم واقعی و یک یا هر دو نام بعد (دلاله و علیّه) لقب این دختر یا تصحیف بوده است. نام عایشه هم ظاهراً تصحیف «علیه» باشد. والله العالم.

۱. نگاه کنید به سیر اعلام النبلاء ذهبی ۱۲: ۱۲۲ به نقل از فصل ابن حزم که نقل می کند که پس از عدم احراز و ثبوت وجود فرزند برای حضرت عسکری (ع) نزد قاضی، جعفر برادر و یک خواهر ایشان بر میراث دست یافتند (در چاپ سیر اعلام النبلاء به جای «و اخت له»، «و اخ له» آمده که به دلیل سیاق خطاست گرچه این نقل در نسخه چاپ شده فصل ابن حزم ۴: ۱۵۸ نیست).

۲. نظریّه بسیاری از طرفداران جعفر که پس از درگذشت او قائل به امامت همین خواهر و پسر بزرگ جعفر به صورت مشترک بوده اند مؤید مطلب بالاست به شرحی که پس از این دیده می شود.

۳. در این دوره و پس از آن به شرحی که در مآخذ تاریخی آن عصر (و منابع دیگر مانند فهرست ابن ندیم: ۱۹۰-۱۹۴، همچنین منابع دست دوم مانند معجم الانساب والاسرات الحاكمة فی تاریخ الاسلامی زامباور: ۸۷- و جز آن) دیده می شود بسیاری از وزرا و کتّاب و مستوفیان دستگاه خلافت از خاندان های شیعه بغداد می آمدند که از مهم ترین آنان آل نوبخت، آل فرات، آل بسطام و آل کرخی بودند (دلائل النبوة قاضی عبدالجبار: ۵۵۹ و ۶۰۰). نقش این خاندان ها و رجال - که شاید گاه مستند به رقابت های درون آنان نیز بوده است - در تطوّر فرق مختلف شیعه آن دوره بسیار بارز بود و اصولاً برخی فرق شیعی آن عصر از درون همین رقابت ها برخاست. در این میان آن چه می دانیم آل نوبخت از وجود و امامت فرزند ارجمند حضرت عسکری (ع) پشتیبانی کرده و جناب عثمان بن سعید و فرزند او را در مقام نیابت از امام به رسمیت می شناختند. در بیشتر دوران غیبت صغری فردی از آن خاندان جلیل، جناب ابوالقاسم حسین بن روح نوبختی - رضی الله عنه - نخست در سمت دستیار نایب دوم و سپس به عنوان نایب سوّم، سرپرستی امور دارالنیا به را - که عملاً دفتر مدیریت جامعه شیعه بود - به عهده داشت. پیش از این دیدیم که مادر حضرت ولی عصر - عج - نیز پس از درگذشت

دو دسته شده بودند: یک گروه از جعفر و گروهی دیگر از مادر حضرت عسکری (ع) پشتیبانی می‌کردند.^۱ جعفر مدت زیادی زندگی نکرد و چند سالی بعد درگذشت.^۲ اتباع او سپس به فرزند وی، ابوالحسن علی

→ حضرت عسکری (ع) مدتی در منزل یکی از محترمین همین خاندان اقامت فرمود. نقش بزرگ این خاندان جلیل از عمال و کارگزاران بلندرتبه حکومتی، و همچنین مستوفیانی مانند ابوعلی محمد بن همام کاتب اسکافی و محمد بن ابراهیم کاتب نعمانی در تأیید و تشیید خط صحیح و طریقه مستقیم مذهب امامی - به گونه‌ای که اکنون به دست ما رسیده است - غیر قابل انکار است (احسن الله لهم الجزاء). از سوی دیگر آل فرات به راه انحراف رفته و گروهی از آنان - چنان‌که پیشتر دیدیم - در آغاز از محمد بن نصیر نمیری که دعوی جناب عثمان بن سعید را در نمایندگی از جانب فرزند ارجمند حضرت عسکری (ع) نپذیرفته و خود مدعی بابیت امام عسکری و موجد طریقتی خاص بود جانبداری می‌کردند و پس از آن - به تفصیلی که در مآخذ تاریخی این دوره آمده است - در اختلافات میان جناب حسین بن روح نوبختی و محمد بن علی شلمغانی ابن ابی العزافر بر سر مقام نیابت، جانب شلمغانی را گرفته و از او حمایت می‌نمودند. آل بسطام نیز در این ماجراهای اخیر از شلمغانی که خود گروهی مستقل برای خویش به وجود آورده بود در برابر جناب حسین بن روح طرفداری می‌کردند (غیبت شیخ: ۲۴۸-۲۵۰). کرخیان پیرو مذهب غالی مخمسه بودند (همان منبع: ۲۵۶). نیز نگاه کنید به رسائل ابوبکر خوارزمی: ۱۷۲).

۱. فصل ابن حزم ۱۵۸:۴ / فتاوی السبکی ۵۶۸:۲ / سیر اعلام النبلاء ۱۲۱:۱۳. همچنین رجوع کنید به المجدی: ۱۳۰.

۲. تاریخ فوت جعفر در المجدی: ۱۳۵ سال ۲۷۱ ذکر شده، ولی بلافاصله می‌گوید که وی در حین فوت ۴۵ ساله بوده است. اگر چنین باشد پس ولادت او سال ۲۲۶ خواهد بود که البته درست نیست زیرا جعفر کوچک‌تر از حضرت عسکری (ع) بود (کافی ۱: ۳۲۶ و ۳۲۸ / هدایه خصیصی: ۳۸۶) و آن حضرت متولد سال ۲۳۱ (تاریخ بغداد ۷: ۳۶۶ / تاریخ الائمه ابن ابی الثلج: ۸۷ / عیون المعجزات: ۱۳۴ / تاریخ موالید الائمه ابن الخشاب: ۱۹۸-۱۹۹ / المنتظم ۱۲: ۱۵۸ / کشف الغمه ۳: ۲۷۱-۲۷۳ / تذکره الخواص: ۳۶۲) یا سال ۲۳۲ (دلائل عبدالله بن جعفر حمیری به نقل کشف الغمه ۳: ۳۰۸ / کافی ۱: ۵۰۳ / مسائر الشیعه: ۵۲ / مقنعه: ۴۸۵ / ارشاد: ۳۳۵ / کامل ابن اثیر ۷: ۲۷۴) بوده‌اند. [تاریخ ۲۳۳ که در هدایه خصیصی: ۳۲۷ (همچنین نگاه کنید به دلائل الامامه: ۲۲۳) آمده به احتمال زیاد نادرست است]. در مقدمه مصحح جلد اول از تفسیر سید احمد حسام‌الدین، نواده جعفر (ص ۲۰) سال ولادت او را - گویا به نقل از کتاب موالید

نقیب ارشد سادات بغداد،^۱ رجوع کردند، هرچند برخی گفتند که امامت میان او و فاطمه خواهر جعفر تقسیم شده است.^۲ پس از ابوالحسن علی و فاطمه، امامت به سایر بازماندگان جعفر رسید.^۳ به طور خلاصه در پایان این قرن سوم که ابوحاتم رازی کتاب الزینة خود را می نوشت شیعیان عراق به دو جامعه مخالف تقسیم شده بودند: آنان که به فرزند حضرت عسکری (ع) اعتقاد داشتند و آنان که گرد فرزندان و فرزندزادگان جعفر گرد آمده بودند.^۴

→ اهل البیت همین مؤلف - به تاریخ مسیحی متداول در ترکیه سال ۸۴۹ نوشته که برابر سال ۲۳۵-۲۳۶ هجری است و به نظر می رسد درست باشد. پس اگر او در حال فوت ۴۵ ساله بوده سال فوت او ۲۸۱ خواهد بود. طبعاً این احتمال هم هست - و شاید به واقع نزدیک تر هم باشد - که سال فوت او ۲۷۱ بوده ولی سن او در هنگام فوت به جای ۴۵ سال، ۳۵ سال بوده است.

۱. سید النقباء ببغداد (الفخری فی الانساب: ۹ / الشجرة المباركة: ۷۹ و ۸۰. نیز رجوع کنید به لباب الانساب ۲: ۶۹۲). در میان فرزندان این شخص در بغداد شخصیت های برجسته ای بوده (الشجرة المباركة: ۸۰) و چند تن از آنان نقابت سادات بلاد مختلف را در دست داشته اند (رجال نجاشی: ۲۶۹ / المجدی: ۱۳۵ / الشجرة المباركة: ۸۰ / موارد الاتحاد ۱: ۱۴۳، ۲: ۳). یکی از نوادگان او، یحیی بن حمزة بن علی بن ابراهیم بن محمد بن ادیس بن علی بن جعفر (بلوغ المرام: ۵۱، ولی به نظر می رسد یکی دو نام از میانه افتاده باشد) که از پراثرترین دانشمندان زیدی بوده و بسیاری از آثار او به چاپ رسیده است (شرح حال و آثار در مؤلفات حکام الیمن از عبدالله حبشی: ۶۷-۶۸ و اعلام زرکلی ۸: ۱۴۳-۱۴۱، و منابعی که در این دو کتاب ذکر شده اند)، در سال ۷۲۹ با نام امام المؤید بالله در یمن خروج کرد و مردم را به امامت خود خواند و بسیاری از مردم به امامت او گردن نهادند. وی در سال ۷۴۹ درگذشت. یکی از نوادگان این دانشمند، شرف الدین بن محمد بن عبدالله (متوفی ۱۳۰۷)، امامت بخشی از یمن را با نام الامام الهادی لدین الله از سال ۱۲۹۵ تا پایان عمر در دست داشت (بلوغ المرام: ۷۹). از این خاندان تا زمان حاضر شخصیت ها و دانشمندانی دیگر نیز برخاسته اند (رجوع کنید به مقدمه مصحح کتاب تصفیة القلوب همین امام المؤید بالله یحیی بن حمزة: ۵).

۲. کتاب الزینة: ۲۹۲ / ملل شهرستانی ۱: ۲۰۰ / شرح الاخبار قاضی نعمان ۳: ۳۱۲-۳۱۳.

۳. کتاب الاشهاد ابوزید علوی، بند ۲۴ / المجدی: ۱۳۵ / ملل شهرستانی ۱: ۲۰۰.

۴. کتاب الزینة: ۲۹۳.

درست روشن نیست که طرفداران جعفر و بازماندگان او تاجه وقت به عنوان یک مذهب مستقل در جامعه شیعه دوام آوردند. در سال ۳۷۳ که شیخ مفید فصل فِرَق شیعه مندرج در کتاب مجالس خود را می نوشت کسی را از اتباع او سراغ نداشت.^۱ در سال ۴۱۰ که همو کتاب اصلی خود را در باب غیبت تألیف می نمود^۲ بسیاری از نوادگان جعفر به خطّ مستقیم تشیع حق پیوسته بودند. او می گوید که در واقع هیچ یک از نوادگان جعفر را نمی شناسد که با شیعیان اثنی عشری بر سر مسأله امامت فرزند حضرت عسکری (ع) اختلاف نظر داشته باشد.^۳ شیخ طوسی هم در کتاب غیبت خود که آن را در سال ۴۴۷ نوشته است^۴ همین نکته را تأیید می کند. در آن زمان این فرقه به کلی ناپدید شده و هیچ کس از اتباع آن باقی نمانده بود.^۵

این اظهارات ظاهراً تا آن جا که به محدوده سنتی مذهب تشیع، از مدینه تا خراسان، مربوط می شود قابل اعتماد است. اما بسیاری از نوادگان جعفر به مناطق و بلادی که در آن زمان دور از سرزمین شیعیان بود مانند مصر^۶ و هند^۷ و نظائر آن مهاجرت کردند. بسیاری از آنان که

۱. مجالس ۹۹:۲ و ۱۰۰.

۲. یعنی کتاب الفصول العشرة فی الغیبه. برای تاریخ تألیف آن به صفحات ۳۴۹ و ۳۶۶ نگاه کنید.

۳. الفصول العشرة: ۳۵۶.

۴. غیبت شیخ: ۲۱۸.

۵. همان منبع: ۱۳۳ و ۱۳۷.

۶. المجدی: ۱۳۵ / الشجرة المبارکة: ۸۰-۸۱ / الفخری فی الانساب: ۹ / عمدة الطالب: ۲۰۰-۲۰۱.

۷. خاندان بزرگ سادات نقوی هند و پاکستان نسب خود را به جعفر می رسانند (در این مورد همچنین نگاه کنید به الفخری: ۸ و ۲۱۹ که در هر دو مورد این نام به شکل «تقوی» آمده و مصحح در مورد دوم به اشتباه نسخه اشاره کرده است). از آنان است سید دلدار علی نقوی نصیرآبادی، دانشمند بزرگ شیعه در هند در قرن سیزدهم (در گذشته ۱۲۳۵) که سرسلسله

مهاجرت کردند و همچنین آنان که در عراق ماندند از شخصیت‌های مهم اجتماعی و علمی آن بلاد شدند و به مقامات بالا دست یافتند.^۱ برخی از آنان اقطاب سلاسل مختلف صوفیه شدند.^۲ یکی از آن سلاسل که رهبری آن براساس انتقال مقام از پدر به فرزند مستقر است اکنون در

→ دودمان بزرگی از علمای شیعه آن دیار تا روزگار ما بود (نسب‌نامه و شرح حال او را در طبقات اعلام الشیعه، قرن سیزدهم ۵۱۹:۲ / اعیان الشیعه ۴۲۵:۶ / مکارم الآثار ۹۸۷:۳ / اعلام زرکلی: ۲: ۳۴۰ و بسیاری مآخذ دیگر ببینید).

۱. در میان فرزندان متعدد او جز ابوالحسن علی که فرزند ارشد و جانشین او بود چند تن دیگر نیز برومند شدند. یکی از آنان عیسی (متوفی ۳۳۴) یک شخصیت اجتماعی محترم در بغداد و راوی حدیث بود (رجال شیخ: ۴۸۰ / جمهره ابن حزم: ۵۵). دیگری محسن در روزگار خلافت المقتدر بالله عباسی (۲۹۵-۳۲۰) به جرم تحریک مردم به خروج علیه حکومت کشته شد (مقاتل الطالبیین: ۷۰۳ / جمهره ابن حزم: ۵۵). دیگری یحیی معروف به یحیی الصوفی (متوفی ۳۵۴) نقیب سادات بغداد شد (الشجرة المباركة: ۷۹) و در اواخر عمر به قم مهاجرت کرد (تاریخ قم: ۲۱۶-۲۱۷. درباره او همچنین نگاه کنید به جمهره ابن حزم: ۵۳). دیگری موسی که گفته‌اند به مذهب اهل سنت گرویده بود به حلقات حدیث آنان رفت و آمد داشت (جمهره: ۵۶.۵۵ او احتمالاً همان است که در بخش بازمانده از کتاب الاوراق صولی: ۹۸ وفات وی را به سال ۳۲۶ دارد). در میان نوادگان و فرزندزادگان او که خاندان بزرگی را تشکیل می‌دادند جز آنان که قبلاً ذیل احوال ابوالحسن علی فرزند ارشد وی اشاره کردیم بسیاری متصدی مقامات عالیه دولتی از جمله نقیب سادات بلاد مختلف (المجدی: ۱۳۵ / الفخری: ۹، ۲۱۹ و ۲۳۹ / الشجرة المباركة: ۷۹-۸۰ / اقبال سیدبن طاوس: ۲۵۱ / مهج الدعوات او: ۲۶۵ / عمدة الطالب: ۲۰۰، ۲۰۱ / موارد الانحاف: ۱: ۱۱۶، ۲: ۱۵۶-۱۵۷)، فرستاده مخصوص دربار خلافت (تاریخ نیشابور صریفینی: ۲۵۶) و نظایر این، و گروهی از دانشمندان و محدثان (المجدی: ۱۳۵ / تاریخ دمشق ابن عساکر، بخش ترجمه احوال امیرالمؤمنین علی (ع) ۲: ۲۵۳ / عمدة الطالب: ۲۰۰ / زهرة المقول: ۶۱-۶۲) بوده‌اند [ابن حزم در جمهره: ۵۶ یکی از نوادگان او را به نام جعفر بن محمد بن ابراهیم بن محمد بن عبیدالله بن جعفر نام می‌برد که محدثی بزرگ بود و در مکه به سال ۳۴۱ در سن صدسالگی درگذشت. واضح است که این شخص نمی‌تواند نواده جعفر کذاب بوده باشد مگر آنکه تاریخ درست وفات ۴۴۱ باشد].

۲. برای مثال نگاه کنید به لواقع الانوار شعرانی ۱: ۱۸۱ (ترجمه احوال ابراهیم بن ابی‌المجد دسوقی - متوفی ۶۷۶ - از مشایخ بزرگ صوفیه که نسل دوازدهم از جعفر بود).

ترکیه وجود دارد. این فرقه در انتشارات اخیر خود، رهبران طریقت خویش را تا جعفر که او را جعفرالمهدی می خوانند^۱ نام می برند. یکی از آخرین رهبران آنان، سید احمد حسام الدین (متوفی ۱۳۴۳)، مؤلف تفسیری بر قرآن مجید که بخشی از آن به چاپ رسیده است،^۲ نسل بیست و نهم از جعفر است.^۳ در یک اشاره غیرمستقیم در مقدمه این تفسیر، او به روشنی به خود به عنوان «وارث پیامبر» و «امام زمان» اشاره می کند.^۴



در میان هواداران صراط مستقیم تشیع که بر امامت فرزند ارجمند حضرت عسکری (ع) اعتقاد نموده بودند در سال های نخست مسأله غیبت

۱. به نوشته نوبختی (فرق الشیعه: ۱۱۵) و سعدبن عبدالله اشعری (المقالات والفرق: ۱۱۳) گروهی از اتباع جعفر در اواخر قرن سوم او را قائم آل محمد می دانسته اند که در آن روزگار همه عقیده داشتند که او همان مهدی موعود است (نگاه کنید به اواخر فصل حاضر در ذکر تطوّر این دو مفهوم).

۲. نام و مشخصات چاپی این تفسیر را در فهرست منابع خارجی کتاب حاضر در پایان کتاب ببینید. دو جزئی که از این تفسیر چاپ شده کتاب چهارم و پنجم از سلسله آثار این مؤلف است که وسیله فرزند او محمدکاظم اوزترک با نام «کلیات آثار سید احمد حسام الدین» منتشر می شود. به نوشته او در مقدمه همین تفسیر ۲۵:۱ کتاب های دیگر سید احمد حسام الدین که در این سلسله چاپ شده است عبارتند از ثمره الطوبی من اغصان آل العباء، موالید اهل البیت، مقاصد السالکین، و زبدة المراتب که هر چهار در یک جلد چاپ شده و وجیزه الحروف علی مناطق الصور که همراه ترجمه ترکی آن با نام «اسرار جبروت اعلی» (با املاء لاتین ترکی) طبع شده است. مصحح همچنین کتاب موالید اهل البیت را به ترکی ترجمه کرده و در آنکارا در سال ۱۹۶۹ به چاپ رساند.

۳. رجوع شود به تفسیر قرآن او ۱: ۲۰-۲۱. براساس شجره نسبی که در این منبع برای او ذکر شده وی نسل نوزدهم از همان شیخ ابراهیم بن ابی المجد دسوقی، شیخ صوفیه است که در چند پاورقی پیش از این ذکر شد، ولی در برخی نام های میان دسوقی و جعفر با آنچه در لواقع الانوار شعرانی ۱: ۱۸۱ آمده اختلافات مختصر دیده می شود.

۴. همان تفسیر ۲۷: ۲۸.

ایشان چندان غیر عادی نبود. در روزهای اول که موضوع وجود و غیبت آن بزرگوار به اطلاع شیعیان رسید شاید کمتر کسی احتمال می داد که غیبت آن حضرت تا مدتی طولانی ادامه یابد.^۱ شیعیان می پنداشتند که حضرتشان با رفع مشکلات اضطراری موجود و خطر عاجل، به زودی ظهور فرموده و به قاعده اجداد طاهرين به امور امامت قیام خواهند فرمود و رشته امامان حق همچنان درخاندان گرامی آن وجود مقدس تا یوم القیام استمرار خواهد یافت.^۲ باور عمومی آن بود که ایشان در روزگار حیات همان بزرگان و معمرین اصحاب حضرت عسکری (ع) که بر ولادت و امامت ایشان شهادت داده و هم اکنون هنوز در جامعه زنده بودند ظهور خواهند فرمود تا آن معتمدین که قبلاً ایشان را دیده و به چهره می شناختند صحت دعوی ایشان را در مورد این که همان فرزند حضرت عسکری (ع) و جانشین ایشان هستند تأیید کنند و از این راه شیعیان به این حقائق واقف و مطمئن گردند.^۳ حتی در روزهای اول شایعه ای بود که ایشان در ظرف شش روز، شش ماه یا حداکثر شش سال

۱. البته در روایت استشهد چهل نفر از خواص اصحاب حضرت عسکری (ع) که متن آن در غیبت طوسی: ۲۱۷ آمده است از زبان آن حضرت گفته می شود: «ألا وانکم لاترونه بعد یومکم هذا حتی یتّم له عمّ...».

۲. رجوع کنید به فرق الشیعه: ۱۱۶ و ۱۱۸ / المقالات والفرق: ۱۰۲ و ۱۰۶. نیز کتاب الشجرة ابوتمام، ذیل سخن از صنف چهارم از فرق مفضّلیه (در اصطلاح مؤلف یعنی قائلین به تداوم امامت در حضرت رضا و فرزندان او) که می گفتند: «الامامة باقية فی اولاد محمد بن الحسن ثابتة الی ان یرج المهدی، ولیس لانتمهم عدد ولا نهائة». همچنین ببینید التنبيه والاشراف مسعودی: ۲۳۱: «و اصحاب النسق منهم القائلون بان الله لا یخلی کل عصر من امام قائم بالحق ظاهر او باطن، ولم یقطعوا علی عدد محصور ولا وقت معین معلوم».

۳. مسأله فی الامامة از ابن قبه، بند ۵: «و اما قولهم اذا ظهر فکیف یعلم انه ابن الحسن بن علی؟ فالجواب فی ذلك انه قد یجوز بنقل من تجب بنقله الحجة من اولیائه کما صحت امامته عندنا بنقلهم».

ظهور خواهند فرمود.^۱ با این همه طولی نکشید که شیعیان کم‌کم به خود آمدند که شاید نقل‌ها و روایاتی که از اجداد آن بزرگوار در پیش‌بینی چنین وضعی در آینده رسیده و حدود یک قرن بود همه آن را شنیده و خوانده بودند مربوط به همین مورد حاضر بوده است. در این روایات پیش‌بینی می‌شد که قائم آل محمد (ص) نخست برای مدتی از انظار پنهان خواهد شد و سپس ظاهر شده و حکومت قسط و عدل اسلامی را بنیاد خواهد نهاد.^۲ روایتی حتی پیش‌بینی می‌کرد که دو دوره غیبت وجود خواهد داشت که پس از دوره اول، قائم آل محمد (ص) ظاهر شده و سپس برای دوره‌ای طولانی‌تر مجدداً به غیبت خواهد رفت که در آن دوره، بیشتر هواداران او ایمان خود را از کف داده و از صراط مستقیم منحرف خواهند شد.^۳ نقل دیگری از این روایت پیش‌بینی می‌کرد که دوره اول غیبت طولانی‌تر از دوره دوم خواهد بود.^۴ فرقه واقفه این روایات را در طول حدود یکصد سال گذشته همواره در استدلالات خود علیه مخالفان خویش به کار برده و آن را دلیل بر غیبت و قائمیت حضرت موسی بن جعفر (ع) می‌دانستند^۵ و دو غیبت ذکر شده را بر دو دوره زندان آن

۱. الامامة والتبصرة: ۱۴۶ / کافی ۳۳۸:۱ / کمال الدین: ۳۲۳. نعمانی در غیبت: ۶۱ همین روایت را از کلینی نقل کرده ولی عبارت «شش روز، شش ماه یا شش سال» را به «حیناً من الدهر» تغییر داده است. شیخ در غیبت: ۲۰۴ این بخش روایت را که ذکر زمان می‌کند بالکل اسقاط کرده است.

۲. برای مثال نگاه کنید به غیبت شیخ: ۳۸، ۴۰ و ۴۱ به نقل از کتاب علی بن احمد علوی موسوی فی نصره الواقفة / اعلام الوری: ۴۴ به نقل از کتاب المشیخة حسن بن محبوب سَرَاد (متوفی ۲۲۴).

۳. کمال الدین: ۳۲۳.

۴. غیبت نعمانی: ۱۷۰.

۵. کتاب‌های بسیاری در طول سال‌های آخر قرن دوم و اوایل قرن سوم توسط دانشمندان و

بزرگوار منطبق می‌پنداشتند. این نشانه ذکر شده در آن اخبار را هم بر خود منطبق می‌دیدند که بیشتر واقعه در گذشت زمان از آن عقیده دست کشیده و در پیشگاه حضرت رضا(ع) سر تعظیم و تسلیم فرود آورده بودند چنان‌که به زعم آنان در آن اخبار پیش‌بینی شده بود.

به‌طور کلی اعتقاد به آن که یکی از ائمه حق در آینده غیبت نموده و سپس به‌عنوان قائم آل محمد ظهور خواهد کرد در ذهنیت شیعه سابقه استوار داشت.^۱ همین حقیقت که گروهی از مردمان، شهادت مولای متقیان(ع) را نپذیرفته و منتظر رجعت آن حضرت بودند، و اعتقاد کیسانیه و دیگران به حیات و انتظار رجعت افرادی دیگر از خاندان پیامبر(ص)، خود بهترین دلیل بر ریشه‌دار بودن این فکر در اذهان بود. پس از رحلت حضرت عسکری(ع) هم بنا به نقل برخی منابع، گروهی در آغاز مطرح کردند که شاید ایشان به غیبت رفته و به زودی به‌عنوان قائم آل محمد به جهان بازخواهد گشت.^۲ در حدود سال ۲۹۰ هجری که

→ محدثان واقعه و مخالفان آنان به‌عنوان کتاب‌الغیبه نوشته شده بود که همه به حسب قاعده همین موضوع غیبت ادعائی حضرت موسی بن جعفر(ع) را مورد بحث و تأیید یا رد و تنقید قرار می‌داده‌اند (رجوع شود به مدخل مهدی در دائرةالمعارف اسلام به زبان انگلیسی [چاپ جدید ۵: ۱۲۳۰-۱۲۳۸ به قلم مادلونگ]: ۱۲۳۶). از آن جمله است آثار نویسندگانی از واقعه مانند ابراهیم بن صالح انماطی (نجاشی: ۱۵ و ۲۴)، حسن بن علی بن ابی حمزه بطائنی (همان منبع: ۳۷)، حسن بن محمد بن سماعه (فهرست شیخ: ۵۲)، عبدالله بن جبلة (نجاشی: ۲۱۶)، علی بن عمر بن رباح قلاء (ایضاً: ۲۶۰) و نویسندگان غیرواقعه مانند عباس بن هشام ناشری (ایضاً: ۲۸۰) و علی بن حسن بن فضال (ایضاً: ۲۵۸). همچنان که قبلاً گفته شد این نویسنده اخیر تا زمان غیبت صغری زنده بود اما به وجود و غیبت امام زمان(عج) معتقد نبود و از امامت جعفر جانب‌داری می‌کرد. پس کتاب او هم باید به اقرب احتمالات در همان خط ردیه‌های غیرواقعه علیه واقعه باشد.

۱. کتاب التنبیه ابوسهل نوبختی: ۹۴.

۲. فرق‌الشیعه: ۱۰۷-۱۰۶ / المقالات والفرق: ۱۰۷-۱۰۶ / مجالس مفید ۹۸:۲ / ملل شهرستانی

ابوسهل نوبختی کتاب التنبیه خود را به پایان می‌برد^۱ شیعیان، ظاهراً از مدتی پیش‌تر، می‌دانستند که فرزند حضرت عسکری (ع) همان کسی است که به‌عنوان قائم ظهور فرموده و حکومت حق و عدالت را مستقر خواهد ساخت،^۲ چه در غیر این صورت اگر بنا بود ایشان هم مثل اجداد طاهرین براساس تقیّه زندگی و سلوک کند دلیلی بر اختفاء ایشان نبود.^۳ البته از نظر طول زمان هم هنوز مسأله‌ای پیش نیامده بود چه مدت غیبت هنوز چندان طولانی نبود که کسی بتواند زندگی شخصی را در اختفا برای چنین مدت طولانی عادتاً غیر ممکن بخواند،^۴ و به گفته ابوسهل نوبختی مانند غیبت ادعایی حضرت موسی بن جعفر (ع) نبود که از آغاز آن بیش از یکصد و پنج سال^۵ می‌گذشت و این مدت از حداکثر عمر عادی مردمان بیشتر بود.^۶ فی‌الواقع از بزرگ‌ترین ادله بر

→ ۱: ۲۰۰.

۱. کتاب التنبیه: ۹۰ که می‌گوید از زمان شروع غیبت (یعنی از سال ۲۶۰) تا حین تحریر کتاب حدود سی سال گذشته است. نیز صفحه ۹۳ که در جمله ختم کتاب می‌گوید بیش از یکصد و پنج سال از زمان وفات امام کاظم (یعنی سال ۱۸۳) سپری شده است (عبارت «مائه و خمسين» در نسخه مطبوع کمال‌الدین قطعاً خطا، و درست آن «مائه و خمس» است).

۲. همان منبع: ۹۴. همچنین النقص علی ابی‌الحسن علی بن احمد بن بشار، بند ۵، نیز فرق الشیعه: ۱۱۸ / المقالات والفرق: ۱۰۵.

۳. در مورد این نکته همچنین بنگرید به مغنی قاضی عبدالجبار ۲۰ (بخش اول): ۱۹۶.

۴. برای ذهنیت موجود در پشت این استدلال نگاه کنید به رجال کشی: ۴۵۸ که در حدیثی از حضرت رضا (ع) آمده است: «اگر خداوند می‌خواست عمر کسی را به‌خاطر احتیاج جامعه به او طولانی کند عمر پیامبر اکرم (ص) را طولانی کرده بود». به نظر می‌رسد که این نکته از استدلالات اصلی شیعیان هوادار حضرت رضا (ع) علیه واقفه بوده است.

۵. گفته شد که در این مورد در نسخه چاپی کمال‌الدین خطای روشنی وجود دارد که به‌جای «مائه و خمس»، «مائه و خمسين» آمده است.

۶. کتاب التنبیه: ۹۳-۹۴.

حقانیت و اصالت مبانی مذهب حقّه اثنی عشری آن است که متقدمین آنان برای سال‌ها در برابر واقفه حتی المقدور به تضعیف و جرح روایت و روایات مربوط به غیبت می‌پرداختند و بسیاری از آن را از مجعولات آن گروه می‌خواندند تا سرانجام گردش ایام، صحت و درستی آن احادیث شریفه و پیشگویی ائمه طاهرین را بر آنان ثابت نمود. شاید این خود خواست خداوند بود که احدی در آینده نتواند ادعا کند که شیعیان اثنی عشری بر صحت مدّعی خود در غیبت امام دوازدهم جعل حدیث کرده‌اند. نام مبارک حضرت ولیّ عصر (عج) نیز که از مردمان مخفی نگاه داشته می‌شد^۱ ظاهراً از طریق آگاهی آنان بر این که ایشان همان مهدی موعود و منتظر جهانیان هستند براساس روایات کشف گردید.

مسأله مهدویّت و اعتقاد به ظهور شخصی از خاندان پیامبر در آینده

۱. حتی شخصیت‌های مهم جامعه تشیع و نمایندگان امام در بلاد از این نام بی‌اطلاع بودند و از جناب عثمان بن سعید در باب آن استفسار می‌کردند که ایشان هم جوابی روشن نمی‌داد (رجوع کنید به کافی ۳: ۳۲۸، ۳۳۰ و ۳۳۱ / غیبت نعمانی: ۲۸۸ / عیون اخبار الرضا ۱: ۶۷ / کمال الدین: ۳۳۱، ۳۳۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۸، ۳۸۰، ۳۸۱، ۴۰۳، ۴۴۲ / ۴۸۲-۴۸۳ / غیبت شیخ: ۱۴۷، ۲۱۵، ۲۱۹ و ۲۲۲. همچنین رجوع کنید به کتاب ناسخ القرآن و منسوخه از سعد بن عبدالله اشعری، نقل شده در بحار الانوار ۸۳: ۴۷). در برخی نسخ «مسأله فی الامامه» از ابن قبه هم - که متن آن در ضمیمه شماره یک از ضمائ کتاب حاضر آمده است - سؤالی از جانب معتزله به این شکل هست: «اذا ظهر فكيف يعلم انه محمد بن الحسن بن علي» (بند ۵). کلمه محمد در این جا به ظنّ قریب به یقین از اضافات نساخ است و عبارت صحیح «ابن الحسن بن علی» است که اساس سؤال است یعنی این که فرزند حضرت عسکری (ع) بودن فرد مدّعی چگونه قابل اثبات خواهد بود. در دنبال آن بحث (بند ۷) و در کتاب التنبیه ابوسهل نوبختی هم همه جا ابن الحسن بن علی است (برای مشابه آن در آثار متأخرتر رجوع کنید به مجالس مفید ۲: ۹۹ / المقنع فی الغیبه شریف مرتضی: ۴۱، ۴۵-۴۹، ۶۸ / المتقذ من التقليد ۲: ۳۸۵). مشابه چنین تصرّف در یک روایت نیز به عمل آمده که در نقل مناقب ابن شهر آشوب ۱: ۲۸۲ اشاره به حضرت مهدی به شکل «ابن الحسن بن علی» است، ولی همان جمله در اعلام الوری: ۳۹۷ به صورت «محمد بن الحسن بن علی» آمده است.

جهان که حکومت قسط و عدل را مستقر ساخته و ظلم و بیداد را از جهان ریشه کن خواهد فرمود از اعتقادات بسیار قدیم اسلامی است که سابقه تاریخی آن تا اواسط قرن اول هجری قابل پیگیری است.^۱ در ادبیات شیعه امامیه معمولاً از این منجی موعود با همان مفهوم قائم آل محمد یاد می‌کردند.^۲ تا میان منجی منتظر خود با مهدی که همه فرق اسلامی در انتظار او بودند و چندین تن از خلفای اموی و عباسی متقدم نیز به ناحق دعوی انطباق آن مفهوم را بر خود نموده بودند^۳ تمیز آشکار بگذارند. از آن گذشته برخی از اوصاف و خصائصی که در مورد مهدی در احادیث سنی که در افواه مردم شایع بود ذکر شده بود با منجی مورد انتظار شیعه منطبق نمی‌شد، به‌طور اخص این نکته که براساس یک حدیث بسیار

۱. رجوع شود به مدخل مهدی در دائرةالمعارف اسلام به زبان انگلیسی ۵: ۱۲۳۰-۱۲۳۸.

۲. برای مثال نگاه کنید به المقالات والفرق: ۴۳ و غیبت نعمانی: ۲۳۰ که حدیث مشهور مربوط به نام حضرت مهدی را با تعبیر قائم روایت کرده‌اند، و کافی ۱: ۳۴۱ که حدیث پرکردن جهان از عدل و داد را که در همه منابع با نام مقدس مهدی است با نسخه‌های قائم و صاحب هذا الامر دارد. شاید حتی در بسیاری روایاتی که اکنون نام مهدی دیده می‌شود در اصل نام قائم بوده است. مثلاً در کافی ۱: ۳۷۱-۳۷۲ (روایات شماره ۲، ۴، ۵ و ۷) و غیبت نعمانی: ۲۰۰، ۳۲۹، ۳۳۰ و ۳۳۱ در نقل روایتی در مورد آن حضرت، نام‌های قائم، منتظر و صاحب هذا الامر هست ولی در کافی ۱: ۳۷۲ (حدیث شماره ۶) در نسخه دیگری از همان روایت نام مهدی آمده است. امکاناً برخی روات در تغییر لفظ به اعتبار شیوع بیشتر در محاوره با یقین به وحدت مدلول، اشکالی نمی‌دیده‌اند. مؤلفین هم از این کارها زیاد می‌کرده‌اند. همین روزها دیدم روایتی که در کمال‌الدین صدوق: ۱۳۸ از امام صادق درباره حضرت ابراهیم نقل شده و چنین آغاز می‌شود: «کان ابو ابراهیم منجماً لمرود»، در قصص الانبیاء راوندی به نقل از صدوق به صورت «کان آزر عم ابراهیم منجماً لمرود» آمده است. مجلسی در بحار ۱۲: ۴۲ ذیل این روایت می‌گوید: «این دو نقل ظاهراً یکی است ولی راوندی عبارت را تغییر داده است تا با مبانی مذهب شیعه منطبق شود»..

۳. رجوع شود به همان مدخل مهدی در دائرةالمعارف اسلام که در این مورد منقولات مفیدی دارد.

مشهور مهدی همنام پیامبر اکرم (ص) بود^۱ درحالی که شیعیان همیشه انتظار داشتند هر امامی همان قائم آل محمد باشد با آن که نام بیشتر آنان با نام پیامبر (ص) فرق می کرد.^۲ عدم استفاده شیعه از مفهوم مهدی — که

۱. برای مثال رجوع کنید به مسند احمد ۳: ۳۷۶، ۳۷۷ و ۴۴۸ / سنن ترمذی ۹: ۷۴-۷۵ / معجم صغیر طبرانی ۱۴۸: ۲. همچنین عقدالدرر سلمی: ۳۲-۲۷ و منتخب الاثر صافی: ۱۸۲-۱۸۴ که در این منبع اخیر به ۴۸ حدیث در این مضمون اشاره می کند که برخی از آن احادیث هم در منابع متعدد ثبت شده اند. همچنین رجوع کنید به دیوان سید حمیری: ۴۹ و ۱۸۳ درباره عقائد عامه مردم در اواسط قرن دوم هجری در این مورد. حدیثی دیگر می گفت که پدر مهدی نیز همنام پدر پیامبر (ص) است (مصنف ابن ابی شیبہ ۸: ۶۷۸ / سنن ابوداود ۴: ۱۰۶-۱۰۷ / مستدرک حاکم ۴: ۴۴۲ / تاریخ بغداد ۱: ۳۷۰ / مصابیح السنه ۳: ۴۹۲ / عقدالدرر: ۲۷، ۲۹ و ۳۰). این روایت که در دهه های میانه قرن دوم به صورت شایعه دهان به دهان می گشت موجب شد که بسیاری از مردم محمد بن عبدالله نفس زکیه را مهدی موعود بپندارند (فرق الشیعه: ۷۴ / المقالات والفرق: ۴۳ / غیبت نعمانی: ۲۳۰ / مقاتل الطالبیین: ۲۴۴ / غایة الاختصار: ۲۰ و بسیاری دیگر. نیز رجوع شود به الکیسانیه فی التاریخ والادب: ۲۲۷).
۲. البته مشکلات عدیده دیگری هم بر سر راه انطباق مفهوم مهدی در متفاهم رایج سنی و غیرامامی آن بر مفهوم قائم وجود داشت که مجال ذکر همه آن نیست اما چند نکته را می توان به اجمال ذکر کرد: مهدی در متفاهم سنی، درست پیش از قیام قیامت و ختم جهان، و براساس یک حدیث که به مآخذ شیعه هم راه یافته است پس از یک دوره فترت که در آن امامی نبود می آمد همچنان که پیامبر اکرم (ص) در زمینه ای آمد که تسلسل رشته پیامبران برای فترتی قطع شده بود (کافی ۱: ۳۴۱). امروز ما معنی این سخن را می فهمیم اما در ذهنیت شیعه آن عصر که زمین را هرگز خالی از حجت نمی شناخت (بصائر الدرجات: ۴۸۴-۴۵۹ / الامامة والتبصرة: ۱۵۷-۱۶۲ / کافی ۱: ۱۶۸ و ۱۷۷-۱۸۰) و چنین مفهومی از غیبت را تصور نمی کرد هضم این سخن نباید چندان آسان می بود. البته همین حدیث موجب شد که یک گروه از شیعیان پس از رحلت امام عسکری (ع) بگویند رشته ائمه قطع شده و دیگر امامی نخواهد بود تا خداوند امام دیگری را پس از فترتی معین کند و در این فترت شیعیان موظفند تکالیف خود را از راه رجوع به کتب و قواعد و اصول مشهوره مذهب خود به دست آورند (فرق الشیعه: ۱۱۳-۱۱۴ / المقالات والفرق ۱۰۷-۱۰۸ / مجالس مفید ۲: ۹۹. همچنین ببینید شرح الاخبار قاضی نعمان ۳: ۳۱۴). همچنین متفاهم اهل سنت در عصور اولیه آن بود که مهدی کسی است که در آینده ظاهر شده و دین خدا را پس از تصرفاتی که مردمان در آن کرده و نقصان و زیادت ها که در آن به عمل آورده اند به طور کامل و کما هو حقّه برای مردم تبیین و شریعت را

عدم وجود آن در نوشته‌های معدودی که از پیش از دوره غیبت به جای مانده است مؤید مدّعاست — نوعی ابهام در مورد آن به وجود آورده بود تا جایی که شخص جلیل‌القدری مانند جناب عبدالعظیم حسنی از حضرت جواد (ع) استفسار می‌نماید که آیا مهدی و قائم دو شخص خواهند بود یا هر دو عنوان به شخص واحد اشاره می‌نماید.^۱ ظاهراً به همین دلیل است که اشاره به نام مهدی در رابطه با فرزند حضرت عسکری (ع) در هیچ یک از متونی که از دهه‌های آخر قرن سوم باقی مانده (حتی در آنها که ایشان را به عنوان قائم معرفی کرده‌اند) وجود ندارد، اما در نیمه دوم غیبت صغری هنگامی که کلینی کتاب کافی را به پایان می‌برد^۲ و علی بن بابویه قمی کتاب الامامة والتبصرة خود را می‌نویست^۳

→ احیاء و تجدید نموده و مسلمانان را به شاهره هدایت باز خواهد آورد. چند تن از خلفای اموی و عباسی در صدر اول بر این اساس خود را مهدی و مجدد دین خوانده و شعرای ستایشگر نیز آنان را به این صورت یاد کرده‌اند. برای شیعیان که از نظر آنان وجود چنین مرجع راهنما و مبین حق از باطل در هر دوره واجب و همواره جهان، واجد آن بود این‌گونه سخنان رنگ ضد شیعی داشت و اساسی در برابر فلسفه وجودی مکتب تشیع تلقی می‌شد. اکنون معنی همه آن اشارات روشن شده است.

۱. کمال‌الدین: ۳۳۷.

۲. تألیف این کتاب بیست سال طول کشید (رجال نجاشی: ۳۷۷) و مؤلف در سال ۳۲۹ درگذشت.

۳. مؤلف این کتاب می‌گوید که عمر امام غائب در زمان تألیف کتاب به حداکثر عمر عادی مردم آن روزگار رسیده بود (الامامة والتبصرة: ۱۴۹). اگر منظور او هفتادسالگی باشد تألیف کتاب در حوالی سال ۳۲۵ باید به‌انجام رسیده باشد که آن بزرگوار بنابر مشهورترین نقل در تاریخ ولادتشان (سال ۲۵۵) به این عمر رسیده بودند. به‌هر صورت مؤلف خود در سال ۳۲۹ درگذشته است. اگر منظور جز هفتادسالگی باشد باید برای تشخیص مؤلف آن اثر فکر دیگری کرد.

احادیث مربوط به ظهور مهدی در رابطه با ایشان نقل می‌گردید^۱ و پیداست که اکنون جامعه شیعه به معنی درست بسیاری از منقولات و احادیث که بیشتر آن را فرق دیگر روایت کرده و خود برای دورانی طولانی بدان اعتنای شایانی ننموده بود، پی برده بود. این هم برهان دیگری از براهین الهی بر صحت معتقدات طریقه حقه اثنی عشریه است که احدی نمی‌تواند دعوی کند که آنان برای تأیید و تشیید مبانی اعتقادی خود جعل حدیث کرده باشند و می‌بینیم که حتی امروز هم مخالفان و دشمنان کینه‌توز آنان بر این مسأله اقرار دارند و رسائلی مفرد نیز در این باب نوشته و نشر کرده‌اند که احادیث مهدی صحیح است و برخلاف دعاوی باطل و جاهلانۀ بعضی از خود آنان، شیعیان نقشی در ابداع و اشاعۀ آن فکر نداشته‌اند.



عثمان بن سعید عمری از سامرا به بغداد آمد^۲ و در آن جا تا پایان زندگی امور دفتر نیابت را سرپرستی می‌کرد. او به شیوه دوران امامت حضرت عسکری (ع) نامه‌ها و وجوهات شرعی‌ای را که شیعیان برای ناحیه مقدسه ارسال می‌داشتند دریافت می‌نمود. گفته شده است که تمامی جامعه شیعه وی را به عنوان وکیل و نایب حضرت ولی عصر (عج) پذیرفته بودند.^۳ این مطلب البته راجع به ادوار متأخرتر درست است

۱. رجوع شود به کافی ۳۳۸:۱ (که امام غائب صریحاً مهدی خوانده شده) و ۳۴۱ و ۵۲۵ و ۵۳۴ / الامامة والتبصرة: ۱۴۷.

۲. ظاهراً پس از تغییر عاصمه خلافت از سامرا به بغداد که طبعاً امر مواصلات و ارتباطات از بغداد بسیار آسان‌تر بود. طبیعتاً مسأله بزرگ‌بودن جامعه و دشواری کنترل ارتباطات افراد و در برابر، امکان برخورداری از حمایت رجالی از شیعه که در مقامات حساس دولتی بودند نیز شاید در این نقل مکان مهم بوده است.

۳. غیبت شیخ: ۲۱۶ و ۲۲۱.

اما در روزگار حیات او برخی در این مطلب که وجوهات را باید نزد او ارسال دارند تردید داشتند.^۱ با این همه تردیدی نبود که او نزدیک‌ترین اصحاب حضرت عسکری (ع) به ایشان بود و در ظاهر، امور غسل و کفن جسد مطهر آن امام را نیز پس از رحلت ایشان تصدی و تکفل نمود^۲ و این کم فضیلتی نبود بلکه براساس یک روایت مشهور، همواره امام بعد باید این وظیفه را مباشرت می‌فرمود.^۳

با درگذشت عثمان بن سعید، فرزند او محمد بن عثمان که او نیز پیش از این در ملازمت پدر در بیت حضرت عسکری (ع) کار کرده و سپس در دوره غیبت تا این زمان دستیار اصلی پدر خود بود، به جای پدر نشست. او مدتی طولانی این خدمت را عهده‌دار بود، گرچه برخی از افراد سرشناس جامعه شیعه که با پدر وی مخالفت نکرده بودند نسبت به دعوی نیابت او برخورد منفی داشتند.^۴ او در سال ۳۰۵ درگذشت و بزرگان جامعه شیعه در بغداد (و در رأس آنان خاندان جلیل نوبختی) به شیعیان

۱. کافی ۵۱۷:۱.

۲. غیبت شیخ: ۲۱۶.

۳. کافی ۱: ۳۸۵-۳۸۹ و ۳۸۹ / کمال‌الدین: ۷۱ / عیون اخبارالرضا ۱: ۱۰۶، ۲: ۲۴۶ و ۲۴۸ / مختصر بصائرالدرجات: ۱۳ / بحارالانوار ۲۷: ۲۸۸.

۴. از آن جمله بود ابوطاهر محمد بن علی بن بلال (غیبت شیخ: ۲۴۵-۲۴۶)، از محدثان و روات شیعه (رجال کشی: ۵۶۴ و ۵۶۶ / کمال‌الدین: ۴۹۹ / رجال شیخ: ۴۳۵ / غیبت او: ۲۳۸)، که قبلاً وکیل حضرت عسکری (ع) بود و در نامه‌ای از آن حضرت به عنوان «الثقة المأمون العارف بما یجب علیه» ستوده شده بود (رجال کشی: ۵۷۹). نیز نگاه کنید به کمال‌الدین: ۴۴۲. ضمناً او همان کس است که کثرت مخارج سروکیل ناحیه مقدسه، علی بن جعفر همانی، را خدمت حضرت عسکری (ع) گزارش کرده بود. همچنین یکی دیگر از اصحاب حضرت عسکری (ع) به نام احمد بن هلال کرخی (غیبت شیخ: ۲۴۵، شاید عموی محمد بن علی بن هلال کرخی که توقیعی از ناحیه مقدسه به نام او در احتجاج ۲: ۲۸۸-۲۸۹ هست) و محمد بن نصیر نمیری که ظاهراً فرقه خود را پس از این اختلاف بنیاد نهاد (غیبت شیخ: ۲۴۴).

اطلاع دادند که وی در آخرین روزهای زندگی، یکی از دستیاران غیراصلی خود^۱ به نام حسین بن روح نوبختی را به عنوان جانشین خویش تعیین نموده بود. حسین بن روح تا سال ۳۲۶ متصدی امور دفتر نیابت بود و باز با تردیدها و عدم پذیرش برخی از افراد جامعه برخوردهایی داشت.^۲ جانشین او علی بن محمد سمري ظاهراً دستیار اصلی وی بوده ولی در منابع، هیچ مطلبی راجع به سابقه او نیست. وی فقط چهار سال در شغل نیابت بود و در سال ۳۲۹ درگذشت بی آن که کسی به جانشینی او معرفی شود.^۳ دفتر نیابت به این ترتیب بسته شد و غیبت کبری آغاز گردید.

در طول هفتاد سالی که از زمان رحلت حضرت عسکری (ع) تا فوت آخرین نایب خاص گذشت (دوره‌ای که بعداً به نام دوره غیبت صغری مشهور شد) نواب اربعه، مراسلات شیعیان و وجوهات و نذورات آنان را برای مقام مقدس امامت دریافت می‌کردند و گاهی تویعاتی به جامعه شیعه یا دستورات عمل‌هایی به وکلای مناطق مختلف به دست آنان برای

۱. غیبت شیخ: ۲۲۵ (مقایسه شود با مطلب دیگری در همین منبع: ۲۲۷).

۲. همان: ۱۹۲.

۳. در این هنگام دوسالی بود که دیگر نفوذ و قدرت خاندان نوبختی به پایان رسیده بود و برخی از بازماندگان آن بر این تصور بودند که ولی الله اعظم (عج) در همین نزدیکی‌ها ظهور خواهند فرمود. منجم آن خاندان: ابن کبریا - موسی بن حسن بن نوبخت در کتاب الکامل فی اسرارالنجوم خود - که آن را در سال ۳۲۳ نوشته و پس از آن تا سال ۳۲۵ بر آن افزوده و تا ده سال پس از این تاریخ نیز پیشگویی وقایع را آورده است - در دو مورد از ظهور قریب الوقوع آن حضرت گزارش دارد. یکی در احکام سال ۲۵۵ که پس از خبر از ولادت باسعادت آن بزرگوار دارد: «و یكون ظهوره فی القرآن السابع» (ص ۴۱) و دیگری در شرح پیشگویی‌های مربوط به آن قران که از سال ۳۱۶-۳۱۷ هجری آغاز شده و تا بیست سالی ادامه داشته است: «فاما اواخرها فتصلح فیدل مکان السهمین فی التاسع من الطالع علی ان القائم و طالب الملک یدعو الی طلب الحق والعدل...» (ص ۵۲).

شیعیان ارسال می‌شد.^۱ تا روزگار جناب محمد بن عثمان این توقیعات همه به همان خطی بود که دستورالعمل‌های ناحیه مقدسه در زمان زندگی حضرت عسکری (ع) و دوره تصدی جناب عثمان بن سعید بدان نوشته شده بود^۲ که به نظر می‌رسد همه را جناب محمد بن عثمان به دستور امام معصوم تحریر و کتابت می‌کرده است. توقیعات معمولاً دستورالعمل به وکلا و یا رسید نذورات و وجوه بود ولی ندرتاً پاسخ سؤالات شرعی شیعیان نیز بود. البته در این مورد اخیر، شیعیان دستور یافته بودند که به فقهای شیعه رجوع کنند.^۳ در حوالی سال ۲۸۰ ناگهان توقیعات ناحیه مقدسه قطع شد و حداقل تا حدود سال ۴۲۹۰^۴ (بلکه ظاهراً تا پایان دوره جناب محمد بن عثمان) این وضع ادامه یافت. این را جامعه شیعه به معنی شروع غیبت کبری گرفتند که در طول آن، براساس احادیث، رابطه میان جامعه و امام به کلی قطع می‌شد.^۵ اما بعداً در دوره نایب سوم توقیعاتی از ناحیه مقدسه در لعن کسانی که نسبت به ایشان نافرمانی کرده بودند صادر شد.^۶ سؤالات شرعی را اکنون دیگر خود سفیر ناحیه

۱. ولی در عیون المعجزات: ۱۴۳ دارد که توقیعات امام غایب (عج) به اتفاق نظر شیعیان تا مدتی پس از غیبت ایشان به دست عثمان بن سعید عمری به جامعه شیعه می‌رسید. در این عبارت ذکری از توقیعات نواب دیگر نیست. درباره این توقیعات و اصل مقام سفارت ناحیه مقدسه، مقاله Klemm به زبان آلمانی که مشخصات آن در منابع خارجی اثر حاضر آمده قابل توجه است هرچند پاره‌ای از نتیجه‌گیری‌های آن جای تردید و تأمل دارد که این‌جا جای تفصیل آن نیست.

۲. غیبت شیخ: ۲۲۱، ۲۲۲ و ۲۲۳.

۳. کمال الدین: ۴۸۴.

۴. کتاب التنبیه ابوسهل نوبختی: ۹۳.

۵. همان منبع و همان صفحه.

۶. غیبت شیخ: ۲۲۸ و ۲۵۲. توقیعاتی هم به شکل پاسخ‌های کوتاه به سؤالات فقهی در پشت

مقدّسه برای فقهای شیعه می‌فرستاد که بدان پاسخ گویند^۱ و حتی خود او نیز گاه استفسارات خویش را برای آنان می‌فرستاد.^۲ توقیعات در این دوره به خط یکی از محرّرين دارالنّیابه بود و به وسیله خود سفیر (طبیعتاً برابر متنی که فرمان یافته بود) املا می‌گردید.^۳

از اشارات و تلویحاتی که در منقولات و متون قدیم هست چنین به نظر می‌رسد که در دهه‌های آخر قرن سوم، بسیاری در جامعه شیعه انتظار داشته‌اند که امام غایب پیش از رسیدن به چهل سالگی خروج و ظهور خواهند فرمود.^۴ این برابر با آخرین سال‌های قرن می‌شد. این انتظار

→ (غیبت شیخ: ۲۲۸ و ۲۲۹) یا فواصل سطور (رجال نجاشی: ۳۵۵) ملفوفه‌ها و طومارهایی که برخی شیعیان به ناحیه مقدسه فرستاده بودند از این دوره باقی است. از جمله چهارنمونه که برای محمد بن عبدالله بن جعفر حمیری از دانشمندان قم در این زمان (رجال نجاشی: ۳۵۴، ۳۵۵ / فهرست شیخ: ۱۵۶ / معالم العلماء: ۱۱۱ / الذریعه: ۲۴۱:۱) فرستاده شده بود در احتجاج طبرسی ۳۰۱:۲ (دو تایی اول در غیبت شیخ نیز: ۲۳۶-۲۳۹) آمده که یکی تاریخ ۳۰۷ (احتجاج ۳۰۶-۳۰۹) و دیگری تاریخ ۳۰۸ (همچنین ۳۰۹:۲، ۳۱۵-۳۰۹) دارد.

۱. رجوع شود برای مثال به غیبت شیخ: ۱۸۱ و ۲۲۸. نقل شده است که برخی شیعیان در این‌که توقیعات و اجوبه مسائل از حضرت ولی عصر باشد شک داشته‌اند (همان منبع: ۲۲۸). البته گاهی جواب‌ها به‌طور واضح نمی‌توانست از امام باشد مانند مواردی که به تعارض میان اخبار اشاره شده و سائل را به این دلیل مخیر دانسته‌اند (همان منبع: ۲۳۲) یا به اجماع شیعه (احتجاج ۳۰۷:۲) و یا به روایات از ائمه گذشته (همچنین ۳۰۸:۲، ۳۱۱ و ۳۱۴) استناد شده است. مگر آن‌که گفته شود چنین موارد برای آشناساختن جامعه شیعه با نظام اجتهاد و مبانی اصول فقه بوده است.

۲. غیبت شیخ: ۲۴۰.

۳. همان منبع: ۲۲۸ و ۲۲۹.

۴. در سال ۳۰۲ جوانی دعوی کرد که فرزند امام عسکری (ع) است. خلیفه عباسی زمان (مقتدر) نخست او را با احترام پذیرفت و از نقیب سادات خواست تا در صحت دعوی او

طبیعتاً از روایاتی سرچشمه می‌گرفت که می‌گفت قائم آل محمد جوانی نیرومند^۱ در سنین سی یا سی و یک سال، و حداکثر چهل خواهد بود^۲ و این که هرکس از سن چهل سالگی بگذرد دیگر نباید امید داشت که او قائم باشد.^۳ اما چون انتظار برنیامد در آغاز گفته شد که شاید ذکر

→ بنگرد. در تحقیقات بعدی معلوم شد که او دروغ‌گوست. شرح ماجرا را در صله تاریخ طبری عریب قرطبی: ۵۰-۴۹ ببینید.

۱. کافی ۵۳۶:۱.

۲. عقد الدرر سلمی: ۳۵-۳۶ / القول المختصر: ۴۳.

۳. الامامة والتبصرة: ۱۴۶ / غیبت شیخ: ۲۵۸ / دستورالمنجمین: ۳۴۵ پ / ملل شهرستانی ۲۰۲:۱. همچنین رجوع کنید به هدایه خصبی: ۲۴۲-۲۴۳. شاید براساس همین روایات بود که برخی از شیعیان در این دوره (به نقل فهرست ابن ندیم: ۲۲۵ و از آنجا در سیر اعلام النبلاء ۳۲۸:۱۵، همچنین رجوع کنید به معرفی عقاید صنف دوم از اصناف اربعه شیعه قطعیه در کتب الشجرة ابوتمام که می‌گفته‌اند پس از حضرت عسکری (ع) فرزند او امام است «ثم بعده القائم الذی یخرج») می‌گفتند فرزند امام عسکری (ع) شاید در اختفاء رحلت کرده و فرزند ایشان جانشین وی شده باشد. این نظریه ظاهراً حاصل ترکیب این مقدمات بود: ۱. وجود امامت فرزند حضرت عسکری (ع) براساس روایات اثبات شده است. ۲. او در غیبت رفت چون بنا بود قائم آل محمد باشد وگرنه دلیلی برای غیبت او نبود زیرا زمانه از روزگار آباء و اجداد او سخت‌تر نیست بلکه اکنون شیعیان در موقعیت بسیار بهتری از نظر سیاسی هستند. ۳. سن قائم براساس روایات نمی‌تواند بیش از چهل سال باشد. چون فرزند حضرت عسکری (ع) تا این سن خروج نفرمود پس ایشان قائم نیست و عدم ظهور ایشان با فرض عدم قائم بودن، اماره آن است که ایشان در اختفاء رحلت کرده‌اند و طبیعتاً فرزندی از صلب مطهر ایشان جانشین و وارث مقام امامت است، و چون این فرزند هم دیده نمی‌شود پس اکنون این فرزند باید همان قائم منتظر باشد که دولت حق و عدالت را بنیاد خواهد نهاد. اعتقاد به نظریه بداء به‌صورتی که جامعه شیعه در آن زمان می‌فهمید مشکل انتقال وظیفه از پدر به پسر را نیز حل می‌کرد. اشکال مقدمه سوم این نظریه در متن کتاب بیان شده، ولی مقدمه دوم هم مخدوش است زیرا گرچه جناب عثمان بن سعید عمری وجه غیبت آن ولی خدا را خوف بر نفس ذکر فرموده‌اند اما معلوم نیست این امر که دلیل حدوث غیبت بوده دلیل بقای آن هم باشد بلکه چنان‌که بزرگان فرموده‌اند فلسفه غیبت حضرت ولی عصر (عج) را فقط خداوند می‌داند.

حدّ سنّی مزبور برای آن بوده که فرمانروایان بیدادگر — که قوای خویش را برای درهم شکستن چنین قیامی آماده کرده بودند — فریب خورده و به اشتباه بیفتند.^۱ بعداً منظور درست آن احادیث معلوم شد که قائم آل محمد در هنگام ظهور، در هیأت و حالت جوانی سی و چندساله خواهد بود هرچند هزاران سال زندگی کرده باشد.^۲ این تفسیر درست، مستند به سابقه بود. روایتی که از حضرت صادق روایت شده و به روشنی مورد استناد واقعه بوده است می‌گفت که قائم مدت ۱۲۰ سال عمر خواهد کرد ولی در هیأت جوانی سی و دوساله خروج خواهد نمود.^۳ از طرف دیگر سابقه‌ای دیگر نیز داشت. پیش از این تاریخ در نخستین سال‌های غیبت، زیدیه نظریه شیعه را در باب امامت امامی خردسال به باد انتقاد می‌گرفتند و می‌گفتند احتیاج جامعه به امام و ضرورت وجود امام در جامعه به خاطر اداره کشور اسلامی و حفظ و نگهداری سرزمین مسلمانان از گزند دشمنان است و این مسائل نیازمند به نیرو و توان جنگیدن و قدرت فرماندهی ارتش و سپاه و ترتیب و تنظیم و رهبری امور نظامی است و چنین توانایی و امکان در یک کودک خردسال وجود ندارد.^۴ شیعیان در برابر می‌گفتند اگر چنین ضرورتی پیش آید خداوند فوراً آن کودک خردسال را به جوانی برومند و نیرومند و توانا بر اداره چنان جنگ و نبرد تبدیل خواهد کرد.^۵ حتی روایتی نقل می‌شد که فرزند حضرت عسکری (ع) رشد جسمی سریعی داشته و در هر ماه برابر یک سال

۱. الامامة والتبصرة: ۱۴۶-۱۴۷.

۲. مجالس مفید ۹۸:۲ / غیبت شیخ: ۲۵۹.

۳. غیبت نعمانی: ۱۸۹ / غیبت شیخ: ۲۵۹.

۴. کمال الدین: ۷۸.

۵. همان منبع: ۷۹ در پاسخ یکی از علمای امامیه به ابوالقاسم بلخی.

کودکان معمولی رشد می‌کرد تا جایی که در روزهای آخر زندگی پدر که آن بزرگوار به حسب ظاهر کودکی پنج ساله بود عملاً مردی چنان نیرومند شده بود که حتی عمّه پدرش او را شناخت.^۱ البته همه این جواب‌ها در مورد خود صواب و به‌جا بوده و یقیناً آفریننده توانای جهان هستی که جهانی را از هیچ به وجود آورده است بر همه این صور قادر است.

با این وجود، عدم تحقق انتظارات و تفسیرهای پیشین، جوّی از تردید و تحیر در جامعه شیعه به وجود آورده بود. در پایان قرن سوم، ائمه زیدیه در یمن و شمال ایران فرمانروایی‌های مستقل خود را بنیاد نهاده بودند. در نیمه اول قرن چهارم با به قدرت رسیدن سلسله طرفدار شیعه آل بویه در ایران و استیلای آنان بر بغداد و خلافت عباسی و به قدرت رسیدن آل حمدان در شام، وضع سیاسی در همه جا به طور بی نظیری به نفع شیعه تغییر کرد و رجال شیعه چنان در همه مناصب و مقامات حکومت جا گرفته و نفوذ اجتماعی این مذهب در چنان حدّ بالا رفته بود که مورّخان غربی امروز آن قرن را «قرن شیعه» می‌خوانند، به خصوص آن که به زودی در همین قرن در باختر جهان اسلام هم خلافت شیعه (اسماعیلی) فاطمی با قدرت تمام ظاهر می‌شد. اکنون دیگر همه معتقد بودند که اگر امام غایب فی الواقع (چنان که سفیر اول، جناب عثمان بن سعید، در اولین روزهای غیبت گفته بود) به خاطر خوف جانی به غیبت رفته بود و حقیقتاً اگر ۳۱۳ نفر هوادار شمشیرزن — چنان که در روایتی گفته شده بود —^۲ می‌یافت

۱. همان منبع: ۴۲۹.

۲. کمال الدّین: ۳۷۸. شیخ مفید رساله‌ای در پشتیبانی از این نظریه نوشته که با عنوان «الرسالة الثالثة فی الغیبه» به چاپ رسیده است.

قیام می‌فرمود دیگر موقع خروج و ظهور ایشان بود چه هم شرط موجود بود و هم مانع مفقود.^۱ البته در این فاصله تحلیل دیگری از فلسفه غیبت در توقیعی که به دست سفیر دوم جناب محمد بن عثمان صادر شده بود^۲ به جامعه شیعه داده شد و آن این بود که امام غایب برای آن که در هنگام ظهور، بیعت خلفای زمان را در گردن نداشته و نتیجتاً با قیام خود مرتکب شکستن بیعت و نقض عهد نشوند در خفا به سر می‌برند. می‌دانیم که این مسأله نقض بیعت در سنت اسلامی یک گناه بزرگ شناخته می‌شد گرچه دو مکتب سنی و شیعی در این مسأله که منظور، بیعت با چه کسی است اختلاف اساسی داشتند. به نظر شیعیان منظور بیعت با امام حق بود و ناقضین و ناکثین مانند خوارج بودند که بیعت با مولای متقیان را شکستند یا اهل کوفه که بیعت با سرور شهیدان را نقض کردند، اما خطّ اموی و ضد شیعه در مکتب تسنّن که طرفدار مشروعیت هر حاکمی بود

۱. طرز برخورد مقتدر عباسی و دستگاه خلافت را با مدّعی فرزندی حضرت عسکری (ع) در سال ۳۰۲ در صله تاریخ طبری: ۴۹-۵۰ (و از آن جا در منتظم ابن جوزی) ببینید. خلفاء حتی گاه تظاهر می‌کردند که نسبت به این گونه امور بی تفاوت هستند. در «اخبارالراضی بالله والمتقی بالله» از کتاب الاوراق صولی: ۱۰۴ ذیل وقایع سال ۲۲۶ دارد که روز چهارشنبه ۱۸ شعبان این سال جناب حسین بن روح نوبختی سفیر سوّم ناحیه مقدّسه درگذشت. خلیفه زمان راضی بالله از این که شیعیان وی را سفیر ناحیه مقدّسه دانسته و حقوق مالی خود را برای او می‌فرستادند خبر داشت و این مطلب را برای ما بازگو می‌کرد، و ما سعی می‌کردیم این مطلب را به عنوان تهمت بی اساس تکذیب نموده و از وی دفاع کنیم. اما خلیفه می‌گفت حالا این چه عیبی دارد؟ «والله لوددت أنّ مثله الفأ تحمل الامامیة اليهم اموالها فيفقرهم الله، ولا اكره غني هؤلاء من اموالهم...».

۲. کمال الدین: ۴۸۵ که با برخی روایات منسوب به ائمه سلف در فلسفه غیبت قائم آل محمد در زمان آینده تأیید می‌شد (غیبت نعمانی: ۱۷۱ و ۱۹۱ / عیون اخبارالرضا ۱: ۲۷۳ / کمال الدین: ۴۷۹-۴۸۰)، از جمله یک روایت که در سند آن اشکالی زمانی هست چه آن را یک راوی متقدّم از کسی که براساس کتاب‌های رجال پس از او زندگی می‌کرده است روایت می‌کند (رجوع کنید به غیبت نعمانی: ۱۷۱، پاورقی شماره ۱).

حتی اگر حکومت و قدرت را به زور شمشیر به دست آورده باشد (همان خطی که بعداً توسط احمد بن حنبل و همفکران او تأیید و ادامه یافت) نقض بیعت را هر چند اگر به زور و تحت شرایط اضطراری و تقیّه گرفته شده باشد گناه کبیره می دانست. در قرون اولیه، اعضای جامعه اسلامی — حتی ائمه هدی (صوات الله علیهم) —^۱ در شرایط تقیّه مشمول این گونه بیعت ظاهری با خلفای جور بودند اما به شهادت قیام حضرت سیّدالشهدا (ع) و زید بن علی و براساس مبانی مکتب مقدس تشیع که خلافت آن خلفا را مشروع نمی دانست (بلکه به بداهت عقل) قیام علیه آنان حرام نبود. حالا چرا باید چنین فلسفه‌ای که از اساس، مخالف موازین مکتب است به عنوان توقیع در جامعه شیعه منتشر شود؟^۲ مطلبی است که محتاج تحقیق است.^۳ آن چه ما امروز می توانیم بگوییم و بزرگان علمای شیعه گفته اند این است که فقط خداوند به رمز و راز این غیبت آگاه است و هیچ ضرورتی ندارد که از این حدّ پا فراتر نهاده و در صدد فلسفه سازی و توجیه من عندی برای آن باشیم.

بدین ترتیب در پایان غیبت صغری که علی بن بابویه کتاب الامامة والتبصرة خود را می نوشت بسیاری از شیعیان در شکّ و تحیر شدید

۱. کمال الدّین: ۴۸۵.

۲. مشابه این سخن را آیت الله خوئی درباره توقیع دیگری که به نام جناب محمد بن عثمان در مصباح المتعجّد شیخ طوسی ثبت شده در معجم رجال الحدیث خود ۷: ۸۲-۸۳ می گوید که: «مضمون التوقیع... غریب عن اذهان المتشرّعة و غیر قابل للاذعان بصدوره عن المعصوم علیه السلام».

۳. ظاهراً به همین دلیل است که نه شیخ مفید در رساله خود در علت غیبت حضرت ولی عصر که به نام «الرسالة الرابعة فی الغیبه» چاپ شده و نه شیخ طوسی در کتاب غیبت، روایت بالا را که به طرق متعدّد نقل شده ذکر نکرده اند بلکه تنها همان مسأله خوف جانی را مطرح نموده اند (رساله مفید: ۳۹۸-۳۹۵ / غیبت شیخ: ۱۹۹-۲۰۱).

به سر می بردند.^۱ اندکی بعد در پایان دهه چهارم قرن مزبور (قرن چهارم) که محمد بن ابراهیم نعمانی کتاب غیبت خود را به پایان می برد^۲ اکثریت مطلق شیعیان در عراق (در واقع تمام جامعه شیعه با چند استثنای معدود) همه یک سر در شک و تزلزل شدید بودند و هریک به نحوی وجود امام غایب را انکار می کردند.^۳ در مناطق شرقی تر بلاد شیعه نیز وضع بهتر از این نبود چه چند سال بعد از این، شیخ صدوق جامعه شیعه در خراسان و حتی علمای مورد احترام آنان را در شک و تحیر عمیق یافت.^۴ این استمرار و تشدید همان وضعی است^۵ که در تاریخ شیعه به عنوان «حیرت» بزرگ یاد می شود.^۶ گزارش ها و روایاتی که در این

۱. الامامة والتبصرة: ۱۴۲.

۲. این کتاب بنا به گفته مؤلف آن در زمانی نوشته می شده که هشتاد و چند سال از ولادت امام زمان (عج) می گذشته است (ص ۱۵۷) و طبیعتاً پیش از ذیحجه ۳۴۲ که آن وسیله مؤلف بر شاگردش خوانده شده بود (ص ۱۸ پاورقی ۲) به اتمام رسیده است. پس تاریخ تألیف کتاب حدود سال ۳۴۰ خواهد بود (همچنین نگاه کنید به صفحه ۱۶۱، ۱۷۳-۱۷۴ آن).

۳. غیبت نعمانی: ۲۱، ۱۵۷، ۱۶۰، ۱۶۵، ۱۷۰، ۱۷۲ و ۱۸۶.

۴. کمال الدین: ۲-۳ (همچنین نگاه کنید به صفحه ۱۶).

۵. اصطلاح «حیرت» در اساس اشاره به حالت جامعه شیعه پس از درگذشت حضرت عسکری (ع) در رابطه با موضوع جانشینی ایشان است پس شروع آن با شروع غیبت برابر است و این حالت با گذشت زمان تشدید شده و به صورت معضل تر و عمیق تر درآمد.

۶. نگاه کنید برای مثال به غیبت نعمانی: ۱۸۵، ۱۸۶ و ۱۹۰ / کمال الدین: ۲۵۸، ۲۸۶، ۲۸۷، ۳۰۲، ۳۰۴ و ۳۳۰ / بحارالانوار ۱۰۹: ۵۱، ۱۱۸، ۱۴۲ و ۱۵۸ که در این منبع اخیر احادیث مشابهی را از مصادر اولیه دیگر نقل می کند (همچنین هدایه خصیبه: ۳۵۸-۳۵۷ / تاریخ الائمه ابن ابی الثلج: ۱۱۶ / القاب الرسول و عترته: ۲۸۷). گذشته از این روایات، اصطلاح «حیرت» در همین معنی در نام برخی کتاب هایی که در این دوره در پیرامون غیبت امام زمان نوشته شده نیز به کار رفته است از جمله در نام کتاب علی بن بابویه: «الامامة والتبصرة من الحيرة» و کتاب هایی از محمد بن احمد صفوانی (نجاشی: ۳۹۳) و سلامه بن محمد ارزنی (همان منبع: ۱۹۲) و عبدالله بن جعفر حمیری (همچنین: ۲۱۹). نام کتاب کمال الدین شیخ صدوق هم که

دوره در میان شیعیان رواج داشت نشان می‌دهد که یک شک و تحیر فراگیر و عمومی دربارهٔ این مسأله وجود داشته که منجر به ارتداد و تغییر مذهب گروه‌های بزرگی از شیعیان در همهٔ نقاط به مذاهب دیگر شده است.^۱ برخی از روایات حتی چنین القا می‌کنند که اکثریت شیعیان در این دوره از مذهب حق مرتد شده‌اند زیرا در آن روایات که منابع این دوره به عنوان «پیش‌بینی‌های به تحقق پیوستهٔ ائمهٔ اطهار» نقل می‌کنند گفته می‌شود که اکثریت^۲ (برابر بعضی روایات تا دوسوم)^۳ از آنان که پیرو مذهب حق بوده‌اند مرتد شده و به مذاهب دیگر رو خواهند آورد.^۴ در همین روایات که پیش‌بینی‌های آن به گفتهٔ منابع آن دوره

→ به‌طور کامل در پایان مجلد اول آن: ۳۳۲ و آثار دیگر مؤلف (مانند عیون اخبار الرضا ۵۴:۱ و ۶۹ و خصال: ۱۸۷) آمده مشتمل بر ذکر آن است این چنین: «کمال‌الدین و تمام النعمة فی اثبات الغیبة و کشف الحیره».

۱. غیبت نعمانی: ۲۲، ۲۵، ۶۱، ۱۵۴، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۸۶، ۱۹۰، ۲۰۷-۲۰۸ / کمال‌الدین: ۱۶، ۱۷، ۲۵۳، ۲۸۶، ۲۸۷، ۳۰۴، ۳۱۷، ۳۵۶، ۳۶۰ و ۴۰۸ / غیبت شیخ: ۴۱، ۲۰۴ و ۲۰۶ / مقتضب‌الاثار: ۲۳ / الرسالة الخامسة فی الغیبة شیخ مفید: ۴۰۰ / نصوص شیخ صدوق به نقل سیدهاشم بحرانی در کتاب الانصاف: ۳۳۵.

۲. غیبت نعمانی: ۱۶۵، ۱۷۲ و ۱۸۶ / کمال‌الدین: ۳۲۳-۳۲۴ و ۳۷۸ / غیبت شیخ: ۲۰۶.

۳. کمال‌الدین: ۶۵۶ (که کلمهٔ «ثلثی» یعنی دو ثلث به غلط «ثلث» چاپ شده) / غیبت شیخ: ۲۰۶.

۴. بسیاری از این شیعیان امامی به شاخه‌های دیگر تشیع مانند تشیع اسماعیلی (برای مثال نگاه کنید به تثبیت دلائل النبوة ۳۹۰ / مناظرات ابن الهیثم: ۳۴ [دربارهٔ خود مؤلف که در سال‌های ۲۹۶-۲۹۷ کتاب را تألیف کرده و در آن تاریخ چهار سالی می‌گذشت که از تشیع امامی به تشیع اسماعیلی گرویده بود] / افتتاح الدعوه: ۹۳ [دو مورد مربوط به سال ۲۹۶])، که در میان آنان حتی برخی از فقهاء شیعه و افراد سرشناس بودند (برای نمونه کافی: ۵۲۰:۱)، یا زیدی (برای نمونه ابوزید احمد بن سهل بلخی درگذشتهٔ ۳۲۲ در ۸۷ سالگی که در آغاز شیعهٔ امامی بود و در اوان جوانی در آغاز غیبت صغری از وطن خود در جستجوی امام به عراق رفته و هشت

واقعیت یافته بود گفته می‌شود که دشمنی و خصومت شدید میان شیعیان پدید خواهد آمد تاحدی که برخی از آنان برخی دیگر را دروغ‌گو خوانده و یکدیگر را لعن می‌کنند و به صورت یکدیگر آب دهان می‌افکنند^۱ و کارهای ناشایست دیگری از این قبیل که در آن اخبار آمده و به شهادت منابع، در آن دوره میان جامعه شیعه رواج یافته بود.^۲ چنین است که ابو غالب زراری، عالم جلیل شیعه در آن ادوار، از آن به «الفتنة التي امتحنت بها الشيعة» یاد نموده است.^۳

در آن روزهای غم‌انگیز شاید کمتر کسی گمان می‌برد که مکتب تشیع امامی دیگر بتواند به زندگی خود ادامه دهد و شاید بیشتر مردم انتظار داشتند که دفتر آن نیز مانند بسیاری دیگر از فرق اسلامی و شیعی که سرانجام منقرض شده و جز نامی از آنان در بطون کتب و دفاتر نمانده بود درهم پیچیده شود. اما خواست الهی جز این بود و مشیت او بدان تعلق گرفته بود که این معضل به دست گروهی از سربازان گمنام ولی خدا (عج) حل شده و اساس تردید و تحیر از جامعه تشیع رخت بربندد. آن سربازان گمنام، محدثان شیعه و روات اخبار و آثار آنان بودند. حدیث این ماجرا که از اوایل قرن چهارم آغاز شده^۴ و کارکرد آن در حدّ اعجاز است،

→ سالی در طلب بود [معجم‌الادباء یا قوت ۳: ۷۳ و ۷۴] اما پس از بازگشت به خراسان هوادار مذهب زیدی بود [الامتناع والمؤانسه ابو حیان توحیدی ۱۵: ۲] گرویدند. دیگران به تسنن یا به فرق غلات پیوستند (نمونه در نشوارالمحاضرة تنوخی ۷۰: ۸).

۱. کافی ۱: ۳۴۰ / غیبت نعمانی: ۱۵۹، ۲۱۰ و ۲۶۰ / کمال‌الدین: ۳۱۷، ۳۴۸ و ۳۶۱.

۲. الاشهاد ابوزید علوی، بند ۲۴ / کمال‌الدین: ۳۱۷ و ۳۶۱ / مقتضب‌الاثار: ۲۳.

۳. رساله ابی غالب الزراری: ۱۳۱.

۴. این تاریخ‌گذاری بر آن مبناست که مسأله عدد مشخص ائمه در آثار ابوسهل نوبختی و

چنین است:

سال‌های دراز می‌گذشت که یک حدیث بسیار مشهور از قول پیامبر اکرم (ص) در جامعه اسلامی شایع بود که براساس آن ایشان پیش‌بینی فرموده بودند که پس از ایشان دوازده خلیفه (یا امیر یا قیّم به اختلاف تعابیر احادیث) خواهند آمد که همه از قبیلهٔ ایشان، قریش، خواهند بود.^۱ در برخی نسخ این حدیث هم گفته شده بود که پس از این دوازده خلیفه، هرج و مرج بر جامعه چیره خواهد شد.^۲ سنّیان از دیرزمان این حدیث را نسلّاً بعد نسل روایت کرده و نسبت به آن عنایت تمام داشتند. حتی در زمان خلافت ولید دوم (۱۲۵-۱۲۶) که نهضت ضدّ اموی قدرت گرفته، نخستین طلیعه‌های انقلابی که سرانجام بنی‌امیه را ریشه کن کرد هویدا می‌گردید و نیروهای شورشی و معتزلهٔ اولیه (که در آن زمان دشمنان، آنان را «قدریّه» می‌خواندند) گرد یزید بن ولید جمع شده و آرامش دیرپای دورهٔ خلافت پراختناق امویان را تهدید می‌کردند. عدهٔ زیادی از محدّثان اهل سنت این حدیث را در همه جا می‌خواندند. شواهد نشان می‌دهد که حتی در سال‌های پایانی روزگار هشام بن عبدالملک

→ ابومحمّد نوبختی و سعد بن عبدالله اشعری و ابن قبه که برخی از آن در حدود سال ۲۹۰ تألیف شده است مطلقاً مورد اشاره قرار نگرفته، ولی در کتاب علی بن بابویه نوشتهٔ پیرامون ۳۲۵ آمده است. پس توجه به این مسأله در این میانه آغاز شده بود.

۱. مسند طرابلسی: ۱۰۵ و ۱۸۰ / فتن نعیم بن حمّاد: ۲۰ پ - ۲۱ و ۲۶ پ / مسند احمد بن حنبل: ۱: ۳۹۸، ۵: ۱۰۸-۸۶ / صحیح بخاری ۴: ۴۰۷ / صحیح مسلم: ۳: ۱۴۵۲-۱۴۵۳ / سنن ابوداود: ۴: ۱۰۶ / سنن ترمذی ۹: ۶۷ / معجم طبرانی ۲: ۲۱۳-۲۱۸، ۲۷۷-۲۲۹، ۲۳۶، ۲۳۸، ۳۹۸-۳۹۹ / مستدرک حاکم ۳: ۶۱۸-۶۱۷ / تاریخ بغداد ۲: ۱۲۶، ۱۴: ۳۵۳ / تاریخ دمشق ابن عساکر، بخش حالات عثمان: ۱۷۳-۱۷۴.

۲. سنن ابوداود ۴: ۱۰۶.

(۱۰۵-۱۲۵) هم که مسأله ولایت عهدی او چندبار به مشکلات برخوردی و ابرهای تیره، آسمان اقبال بنی امیه را می پوشانید عثمانیه که اینک دچار هراس می شدند این حدیث را مکرراً نقل نموده و چنین نتیجه گیری می کرده اند که این حدیث اشاره به حالت آن زمان دارد که پس از سه خلیفه اول (که عثمانیه به عنوان راشدین می پذیرفتند) و خلفای مجمع علیه اموی که هشام نهمین آنان بود اکنون می رود که هرج و مرج جایگزین گردد.^۱ در هر صورت این حدیث شریف سالیانی دراز پیش از آن که ماجرای غیبت صغری در سال ۲۶۰ پیش آید در افواه و السنه مردم سایر و رایج بوده و در کتب حدیث ثبت و ضبط شده بود. شاید هنوز حضرت صادق (ع) رحلت نفرموده بودند که لیث بن سعد محدث مصر (متوفی ۱۷۵) این حدیث را در کتاب امالی خود ثبت کرده بود^۲ و هنوز قرن دوم به انتها نرسیده و تعداد ائمه طاهرين از هشت تجاوز نکرده بود که ابوداود طیالسی (متوفی ۲۰۴) آنرا در مسند خود و سپس نعيم بن حماد (متوفی ۲۲۸) در کتاب فتن و دیگران در آثار خود ضبط نموده بودند.

در برابر عثمانیه که (چنان که از اسانید این حدیث شریف و نحوه انتشار و تکثیر روایات آن پیداست) در اواخر دوره اموی به این حدیث شریف

۱. در آن ایام بسیاری از مردم می پنداشتند که هشام: آخرین خلیفه اسلام اموی خواهد بود. روایت منقول در المؤلف والمختلف دارقطنی ۳: ۱۵۲۶: «هلاک بنی امیه علی رجل الاحول منهم. قال مسلم بن ابراهیم (یکی از روایات حدیث) یعنی هشاماً» نشانگر همین ذهنیت است. در احتجاج طبرسی ۲: ۴ در روایتی از حضرت مجتبی (ع) دارد که «لامتی اثنی عشر امام ضلالة کلهم ضالّ مضل، عشرة من بنی امیه و رجالان من قریش». ده نفر بنی امیه در کتاب سلیم بن قیس هلالی به شکل عثمان، معاویه، یزید، و هفت نفر از نسل حکم بن ابی العاص که نخستین آنان مروان است آمده است (کتاب سلیم: ۱۱۰، ۱۷۴، ۱۷۵، ۲۰۵).

۲. به نقل ابن شهر آشوب در متشابه القرآن: ۵۶:۲.

عنایت تمام یافته بودند،^۱ شیعیان (که چنان‌که پیش از این دیدیم انتظار داشتند سلسله امامان تا پایان جهان ادامه یافته و شماره آنان بسیار بیش از این شود) ظاهراً هرگز به آن توجه جدی ننمودند و جز کسانی که بر اسرار ائمه آگاهی داشتند به نقل و ضبط آن نپرداختند. در واقع در هیچ یک از کتاب‌های بازمانده شیعه از قرن‌های دوم و سوم، هیچ کتابی که پیش از آخرین سال‌های قرن سوم نوشته شده و در آن تصرّف نشده باشد،^۲

۱. این توجه و عنایت تا چندین دهه پس از سقوط و زوال دولت اموی نیز ادامه یافت و عثمانیان از آن حدیث به مثابه حربه‌ای علیه مشروعیت حکومت بنی عباس استفاده می‌کردند با این استدلال که آنان پس از دوازده خلیفه مشروع مجمع علیه آمده و بنابراین جزء جانشینان به حق پیامبر نیستند. برای مثال نگاه کنید به این روایت در عیون الاخبار ابن قتیبه ۳۰۲:۱۱ که به وضوح از آثار دوره ولایت عهدی یا خلافت مهدی عباسی (سال‌های ۱۵۸-۱۶۹) است: «عن ابن عباس انه كان اذا سمعهم يقولون «يكون في هذه الامة اثني عشر خليفة» قال: ما احمقكم! ان بعد الاثني عشر ثلاثة منا: السفاح والمنصور والمهدي».

۲. در کتاب بصائر الدرجات صفار قمی (متوفی ۲۹۰) در «باب فی الائمه انهم عليهم السلام محدثون مفهمون» در صفحه ۳۱۹-۳۲۰ دو روایت هست که در یکی از آن دو از امام صادق و امام باقر نقل می‌شود که هر دو فرموده‌اند: «نحن اثنا عشر محدثاً»، و در دیگری که با دو نسخه متفاوت روایت شده بنابر یک نسخه امام باقر فرموده‌اند: «الاثنی عشر الائمه من آل محمد کلهم محدث من ولد رسول الله و ولد علی» و بنابر نسخه دیگر فرموده‌اند: «قال رسول الله: ان من اهل بيتي اثنا عشر محدثاً». در صفحه ۳۷۲ نیز به نقل از سلیم بن قیس روایتی آمده که امیرالمؤمنین (ع) براساس آن فرموده‌اند: «اتی و اوصیائی من ولدی مهدیون کلنا محدثون. فقلت: یا امیرالمؤمنین من هم؟ قال: الحسن والحسين، ثم ابني علی بن الحسين... ثم ثمانية من بعده واحداً بعد واحد». نقل از سلیم نه تنها در نسخه موجود کتاب او نیست بلکه در فصول گوناگونی که نعمانی در غیبت خود: ۶۸-۸۴ از آن نقل می‌کند نیز وجود ندارد درحالی که با ملاحظه اهتمام شدیدی که نعمانی به جمع‌آوری روایات اثنی عشر داشته است (چنان‌که در چند پاورقی بعد می‌بینیم) به حسب عرف و عادت اگر چنین روایتی در نسخه متداول آن کتاب در آن دوره بود باید توجه او را به خود جلب می‌کرد. پس گویا با اطمینان خاطر می‌توان گفت که کلمه «ثمانیه» در عبارت بصائر، در اصل «الائمه» بوده و عبارت چنین بوده است: «ثم الائمة من بعده واحداً بعد واحد». روایت دوم را کلینی به نقل از صفار عیناً با همان سند موجود در بصائر در کافی ۱: ۲۷۰ نقل کرده اما عبارتی که عدد ائمه را دوازده نفر می‌داند ابدأً

شاهدی نیست که این حدیث شریف ابداً توجه احدی از مؤلفین شیعه را جلب کرده یا کسی در آن جامعه ابداً به خاطر گذرانده باشد که شاید این حدیث مربوط به آنان باشد. در حقیقت چنین به نظر می‌رسد که آنان این حدیث بسیار مشهور را به کلی «بایکوت» کرده و شاید آن را با توجه به جو سازی و سوء استفاده‌ای که پیش از این، عثمانیه از آن در روزگار انقلاب ضد اموی کرده بودند نوعی حدیث ضد شیعی به حساب می‌آورده‌اند. نه نوبختیان و نه سعد بن عبدالله اشعری و نه ابن قبه که همه در اواخر قرن سوم در دوره غیبت صغری می‌زیسته‌اند در هیچ یک از آثار بازمانده خود^۱ اشاره‌ای به این حدیث و یا به این که عدد ائمه منحصر به دوازده است نکرده‌اند. پس هیچ کس نمی‌تواند ادعا کند که شیعیان کمترین نقشی در نقل و تکثیر و اشاعه این حدیث در طول سه قرن اول هجری داشته یا چیزی در تأیید نظریه بعدی خود در مورد عدد ائمه جعل

→ در آن نقل نیست. البته آن عبارت در روایاتی دیگر از منابعی دیگر در کافی ۵۳۱:۱ و ۵۳۳ در «باب ما جاء فی الاثنی عشر» هست که درباره آن اندکی پس از این سخن خواهد رفت (نیز در غیبت نعمانی: ۶۶). این خود می‌تواند شاهی باشد بر آن که کتاب بصائر صفار در ادوار متأخرتر دستخوش تغییرات و افزودگی‌هایی شده است [این موضوع را در کتابی که در مورد موارد مکتوب شیعه از سه قرن نخستین در دست تحریر دارم به تفصیل بحث خواهم کرد]. روایت اول نیز که در بصائر با سندی ناقص - از آغاز و انجام - آمده در پایان همان باب کافی ۵۳۴:۱ از دو منبع دیگر نقل شده، و این مطلب - به ضمیمه نقص فاحش سند در بصائر - به ذهن می‌رساند که آن نیز باید بر متن بصائر افزوده شده باشد. البته آن روایت اصولاً با شکلی دیگر از آن که در غیبت نعمانی: ۹۶-۹۷ هست دگرگونی‌هایی دارد که می‌رساند در متن آن تصرفاتی راه یافته است.

۱. یعنی بخش بازمانده کتاب التنبیه ابوسهل نوبختی، قسمت مربوط از فرق الشیعه ابومحمد حسن بن موسی نوبختی، قسمت مشابه از المقالات والفرق سعد بن عبدالله اشعری و همچنین کتاب ناسخ القرآن و منسوخه و مختصر بصائر الدرجات او (در فرض ثبوت صحت انتساب آن به وی)، و هر سه رساله ابن قبه که در پایان این اثر گذارده شده است.

و وضع کرده باشند. مشکل بتوان شاهد و دلیلی قاطع تر از دلیل حقانیت مذهب شیعه اثنی عشری در جهان یافت که خود سالیان دراز مسأله‌ای را نادیده گرفته بلکه با آن مبارزه کردند تا آن که گذشت ایام و مشیت الهی بر آنان و بر همگان روشن ساخت که منظور از آن، خود ایشان بوده‌اند^۱ و

۱. سه استثنا بر حکم به عدم تعرض شیعه نسبت به حدیث شریف اثنی عشر قابل بحث است. اول کتاب عباد بن یعقوب رواجی متوفی ۲۵۰ (که به نام اصل ابی سعید عبادالعصفری در اصول سته عشر به چاپ رسیده است): ۱۵، و از آن در کافی ۵۳۴:۱ (جز آن که در نقل کافی ۱۲ نفر از ذریه پیامبر اکرم ذکر شده و در نسخه چاپی اصل، به یازده نفر اصلاح شده است تا با امیرالمؤمنین ۱۳ نفر نشوند). این استثنا وارد نیست زیرا عباد بن یعقوب از روات عامه است و از امامیه نیست. دوم تفسیر علی بن ابراهیم قمی (متوفی پس از ۳۰۷) ۴۵:۲ که در حدیث خضر نام دوازده امام به ترتیب آمده است هر چند در روایت محاسن برقی (متوفی ۲۷۴-۲۸۰) از همان حدیث، تنها نام امیرالمؤمنین و حسن بن (ع) آمده و سپس می‌گوید خضر نام باقی امامان را یکایک ذکر کرد (محاسن: ۳۳۲-۳۳۳). این هم استثنایی بر حکم کلی بالا نیست زیرا نسخه موجود تفسیر علی بن ابراهیم، تدوین شاگرد او ابوالفضل عباس بن محمد بن قاسم بن حمزه است (ذریعه ۳۰۸-۳۰۳:۴) که به حسب قاعده در دهه‌های نخستین قرن چهارم ترتیب داده و در آن تاریخ، موضوع اثنی عشر و ختم امامت به ولی‌الله اعظم مشخص شده و نسخه کامل حدیث خضر در دسترس بود (کافی ۵۲۵:۱ / غیبت نعمانی: ۶۰-۵۸ / عیون اخبارالرضا ۶۷:۱ / کمال‌الدین: ۲۱۳-۲۱۵). سوم کتاب سلیم بن قیس هلالی که در اساس یک اثر تبلیغی ضد سنی، ظاهراً از اوایل قرن دوم، و از بازمانده ادبیات ضد اموی است که در پیش‌درآمد انقلاب ضد آن سلسله توسط شیعیان تهیه شده و شاید برای رد گم‌کردن به نام یک صحابی ناشناخته امیرالمؤمنین (ع) - که ظاهراً نامی مستعار است - در میان مردم پخش نموده بودند. نسخه موجود کتاب، صورت تکمیل یافته آن اثر است. در این کتاب به نقل نجاشی: ۴۴۰ و مسعودی در التنبیه والاشراف: ۲۳۱ روایت اثنی عشر به این شکل آمده بود که علی (ع) و دوازده نفر از فرزندان او ائمه هدی هستند. این نقل موجب شد که ابونصر هبه‌الله بن احمد کاتب، نواده دختری جناب محمد بن عثمان عمری، سفیر دوم ناحیه مقدسه، در اواخر قرن چهارم کتابی بنویسد و ادعا کند که ائمه سیزده نفر بوده‌اند: دوازده امام شیعه به اضافه زید بن علی (نجاشی: ۴۴۰). در نسخه چاپی کتاب سلیم این را اصلاح کرده و به «علی و یازده نفر از ذریه او» تبدیل نموده‌اند (صفحات ۶۲ و ۲۰۱، نیز ببینید ۴۹، ۱۰۹، ۱۲۵، ۱۵۱، ۱۶۷ و ۱۶۸. نیز رجوع شود به الاخبارالدخیله: ۱۰-۱). این استثناء هم وارد نیست. کتاب مزبور اگرچه

این حقیقت تا سال‌های پایانی قرن سوم بر کسی جز رازداران اسرار امامت مشهود نگردید.^۱

در آغاز دوره غیبت کبری، محمد بن ابراهیم کاتب نعمانی که از مستوفیان و عمال دیوان و اهل ادب و قلم بود^۲ گویا نخستین کس در

→ شیعی است ولی چون اساس آن «الزام خصم بما الزم علیه نفسه» است مطالب و اخبار آن همه اخباری است که در آن زمان، محدثان اهل سنت نقل می‌کرده‌اند و این اثر همان‌ها را علیه ایشان به کار برده است. پس نقل مزبور - حتی با فرض وجود در نسخه اصلی - شاهد بر وجود نسخه مشابهی از آن حدیث در روایات قدیم شیعه نیست بلکه نوعی تصرف شیعی است (با افزودن علی و ذریه او) در یک حدیث شایع سنی، که لذا به گرفتاری هم برخورد کرده است چنان‌که اشاره شد (البته در کافی ۵۲۹:۱ متنی دیگر به صورت روایت شفاهی از سلیم در این مورد هست که به نظر می‌رسد اصیل بوده و در تحریر قدیم کتاب سلیم وجود داشته، هرچند عبارت «ثم تکمله اثني عشر اماماً تسعة من ولد الحسين» - که در سیاق آن متن، عبارتی غیرفصیح و به وضوح الحاقی است - بعدها تکملاً بر متن افزوده شده است).

۱. نجاشی: ۳۱۰ می‌گوید که فارس بن حاتم قزوینی کتابی نوشته بود در موضوع «عدد الاثمة من حساب الجمل». این کتاب چنان‌که عنوان آن نشان می‌دهد ربطی به احادیث اثنی عشر نداشته و به ظن قوی به نتیجه‌ای که جامعه شیعه بعداً در این باره رسید نیز نمی‌رسیده است.
۲. در این‌که نعمانی از اجلاء طائفه بوده و در میان شیعیان، به خصوص به خاطر موقعیت دیوانی و فضل ادبی و ایمان و ثبات در تشیع، مقامی ارجمند داشته است تأملی نیست اما از اجلاء طائفه بودن به معنی آن نیست که شخص جلیل، الزاماً مرجع دینی و متخصص در علوم نقلی و عقلی از حدیث و فقه و کلام هم باشد. نمونه مشکلاتی که این ادیب فاضل در فهم احادیث با آن مواجه بوده در بحار ۵۱: ۱۴۷ دیده می‌شود که در حدیثی به نقل از امام صادق پیشگویی شده که در هنگام غیبت «لا یجد احدکم لدیناره و درهمه موضعاً». روشن است که منظور آن است که شیعیان در آن زمان نمی‌دانند حقوق شرعی اموال خود را که باید به ناحیه مقدسه ارسال دارند به چه کسی بدهند (مثل نمونه شیعیان قم و داستان جعفر کذاب در کمال الدین و بحار ۵۲: ۴۷-۴۹) اما نعمانی آن جمله را به کلی طور دیگری فهمیده و مجلسی که به این مسأله به درستی توجه داده خود نیز در تفسیر آن جمله راهی غیر دقیق پیموده است. فصول مطولی که این دانشمند در کتاب غیبت خود: ۶۸-۸۴ به نقل از کتاب سلیم بن قیس هلالی در تصریح و تأکید مکرر در مکرر بر عدد ائمه (ع) آورده است در آثار متقدم‌تر شیعه و دیگران که

میان مؤلفان شیعه^۱ است که به اهمیت مسأله اثنی عشر به درستی توجه کرد.^۲ اصل توجه به این نکته گویا از اواخر دوره غیبت صغری آغاز شده و علی بن بابویه قمی در پیرامون سال ۳۲۵ در مقدمه کتاب الامامة والتبصرة خود گفته بود که چون بسیاری از شیعیان زمان خویش را به خاطر طولانی شدن غیبت در تردید نسبت به مبانی مذهب حق یافت او این کتاب را نوشت و برخی از احادیث که شماره ائمه را دقیقاً به دست می داد نقل کرد تا جامعه شیعه اطمینان یابد که راه او راه درست و صراط مستقیم است.^۳ فصلی نیز از روایاتی که عدد ائمه را دوازده می داند در کافی کلینی است.^۴ گرچه آن فصل در جای مناسب آن نیست و چنین می نماید که از الحاقات بعدی است که شاید وسیله خود مؤلف در سنوات بعد الحاق شده است.^۵ مؤلفان و محدثان بعد با مجاهدت همه جانبه و پیگیر خود بسیاری از احادیث این باب را جمع آوری کرده و آن قدر در

-
- آن کتاب را دیده اند نیست، حتی در کافی که مؤلف آن اندکی پیش تر در همان بغداد می زیست. البته تصریح و نقل نعمانی تردیدی بر جای نمی گذارد که آن منقولات حداقل در یک نسخه از کتاب سلیم که در دهه چهارم قرن چهارم در بغداد یافت می شده وجود داشته است ولی این مطلب که آیا آن نسخه اصیل بوده یا آن که آن مطالب را ناسخی فاضل در همان سال ها تبرکاً و تکمیل بر متن افزوده بود روشن نیست.
۱. طبیعتاً منظور نویسندگانی است که آثار آنان به دست ما رسیده است.
 ۲. نگاه کنید به غیبت نعمانی: ۵۷-۱۲۷.
 ۳. الامامة والتبصرة: ۱۴۲ و ۱۴۵۱. با این همه در سراسر کتاب، روایاتی که عدد دوازده را به خصوص ذکر کند دیده نمی شود پس این که منظور علی بن بابویه از آن گفته، نکته ذکر شده در بالا باشد نیازمند تأمل و دقت بیشتر است.
 ۴. کافی ۱: ۵۲۵-۵۳۵.
 ۵. درباره کتاب شریف کافی که گاه نقل های متقدم از مؤلف آن با نسخه موجود کتاب دگرگونی هایی دارد (برای یک نمونه مقایسه کنید اعلام الوری طبرسی: ۳۶۷-۳۶۹ را با کافی ۱: ۵۲۹-۵۳۰) سخن بسیار است که باید در بحثی جامع بدان پرداخته شود.

این مورد حدیث یافتند که خود مبنای تألیف کتاب‌های مفرد در این زمینه شد. با جمع‌آوری و ترتیب و تدوین این احادیث، جامعه شیعی ناگهان دریافت که پیامبر اکرم (ص) و ائمه سلف (ع) نه تنها شماره دقیق ائمه اطهار را پیش‌بینی فرموده بودند بلکه نام دقیق آنان — از جمله حضرت ولی عصر (عج) را که آخرین نام در لیست دوازده نفری بود — به رازداران اسرار امامت و صحابه خاص و مخلص خود بازگو کرده بودند.^۱

البته برخی از کوتاه‌فکران در اصالت و صحت این روایات تردید می‌نمودند.^۲ استدلال نادرستی که اینان داشتند آن بود که اگر این احادیث صحیح و واقعی است و نام ائمه اطهار به این روشنی و دقت از زمان پیامبر اکرم (ص)، در واقع از ادوار اولیه خلقت جهان،^۳ مشخص و معلوم بوده است پس چرا آن همه اختلاف‌ها بر سر مسأله جانشینی هر امام میان شیعیان روی داد و آن همه فرقه که هریک دنباله‌رو یک مدعی امامت بودند پدیدار شدند؟ وانگهی بسیاری از رجالی که نام آنان در

۱. تذکر و تأکید مجدد این نکته در این جا ضرور است که همچنان که پیش‌تر گفته شد این کتاب، تاریخ مذهب است و نه کتاب کلامی. از نظر دلیل و برهان کلامی با توجه به تظافر عظیم روایات باب و شواهد و قرائن بی‌حد و شمار، هیچ شخص منصف و عاقلی نمی‌تواند تردیدی در این امر داشته باشد که نام مبارک ائمه اطهار بر پیامبر اکرم و ائمه طاهرين و کسانی که آن بزرگواران، ایشان را بر آن آگاه ساخته‌اند مشخص و معلوم بوده است. بحث این است که جامعه شیعه یعنی افراد عادی اجتماع (اعم از روات و دیگران، یعنی همه جز رازداران اسرار امامت) چگونه بر این حقایق آگاه شدند. حقانیت بی‌تردید یک امر چیزی است و مراحل آگاهی جامعه بر آن چیزی دیگر، و این مطلب دوم است که مورد بحث کتاب در سطور بالاست نه مطلب اول.

۲. رجوع شود به کفایة الاثر: ۲۸۹ برای نمونه.

۳. برای نمونه نگاه کنید به الامامة والتبصرة: ۱۴۵.

اسناد آن احادیث آمده است، مانند ابوهریره صحابی پیامبر^۱ و عبدالله بن حسن^۲ و دیگران، خود از فرقه‌های دیگر بوده و هیچ گرایش عاطفی طرفدار تشیع امامی هم از آنان نقل نشده است. چگونه می‌شود کسی حقیقت را از پیامبر یا امام عصر خود بشنود و از آن مهمتر آن را برای دیگران بازگو کند ولی خود از آن پیروی نکند؟ اضافه بر اینها، گزارش‌ها نشان می‌دهد که حتی افرادی مانند زرارة بن اعین، بزرگ‌ترین دانشمند و فقیه شیعه در قرن دوم، نمی‌دانستند جانشین حضرت صادق (ع) کدام یک از فرزندان ایشان خواهد بود و لذا — بنابر نقل روایات متعدد — چون خبر رحلت امام به کوفه رسید او فوراً فرزند خود را به مدینه فرستاد تا بیابد جانشین ایشان و امام زمان کیست. در این میان و پیش از آن که فرزند بازگردد زراره بیمار شد و هنگام وفات او سر رسید. پس برای آن که مشمول حدیث «من مات و لم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة» نشود مصحف شریف را برداشته و گفت امام من کسی است که در این کتاب مشخص شده است.^۳ واضح است که اگر زراره نام جانشین حضرت صادق (ع) را — چنان که در یکی از آن روایات به او نسبت داده شده — از خود آن حضرت شنیده بود احتیاجی به آن گرفتاری‌ها نبود. اگر دانشمندترین حواری و صحابی حضرت صادق (ع) نام جانشین ایشان را نمی‌دانست چگونه می‌توان احتمال داد که یک شاعر تازه شیعه‌شده‌ای مثل سید حمیری، لیست کامل ائمه را بداند تا بتواند در شعری که به او نسبت

۱. الانصاف سید هاشم بحرانی: ۱۲۰-۱۲۲.

۲. همان: ۱۲۵-۱۲۶.

۳. رجال کشی: ۱۵۴-۱۵۵ / کمال‌الدین: ۷۴-۷۶. همچنین رجوع کنید به رساله ابو غالب زراری: ۱۱۴.

۴. غیبت نعمانی: ۲۲۷-۳۲۸.

داده شده است^۱ ذکر کند. چرا باید اصحاب حضرت جواد(ع) پس از رحلت ایشان برای تعیین امام بعد، جلسه تشکیل دهند و چرا باید حضرت هادی(ع) در پاسخ اصحاب خود که با اصرار و الحاح نام جانشین ایشان را می‌پرسیدند بیان آن را براساس روایات متعدد منقول در کافی به بعد موکول کنند و آن‌گاه نیز بدون ذکر نام، به شکل «الا کبر من ولدی» مشخص فرمایند؟ و در روایات دیگری به جای ذکر اسماء مشخص معلوم، به مشخصات کلی امام بعدالامام اشاره شود؟ و مطالب بسیاری از این قبیل.

دانشمندان و محققان شیعه به تمامی این استدلالات — که درواقع استبعاداتی بیش نیست — پاسخ دادند. این‌که بسیاری از رجالی که در اسناد آن احادیث نام برده شده‌اند خود از حقیقت پیروی نکرده‌اند ابداً چیزی را اثبات نمی‌کند، چه بسیار ممکن است که از باب «و جحدوا بها واستیقنتها انفسهم» و مانند رجال دین یهود و مسیحی صدر اسلام که به نصّ قرآن کریم بر حقانیت پیامبر اکرم واقف بوده ولی به خاطر اغراض فاسد دنیوی از اعتراف به آن امتناع می‌نمودند این روات حدیث را نیز هوای نفس و حبّ مال و جاه و مقام از پیروی حقیقت که خود آن را برای دیگران بازگو کرده‌اند بازداشته باشد. اما این اشکال که چرا دانشمندی چون زراره نباید از هویت امام جدید مطلع باشد از اساس باطل است. زراره می‌دانست جانشین حضرت صادق(ع) کیست ولی چون مطمئن نبود که اجازه اظهار و اشاعه آن را دارد از راه تقیّه تظاهر به عدم اطلاع

۱. دیوان سید حمیری: ۳۶۹-۳۵۷. برابر یک روایت که در کمال الدین: ۳۳ نقل شده او به یک دوست خود نیز گفته بود که قائم آل محمد نسل ششم از حضرت صادق(ع) است. همچنین نگاه کنید به الرسالة الخامسة فی الغیبه شیخ مفید: ۴۰۰-۴۰۱ / الانصاف سید هاشم بحرانی:

می‌کرد.^۱ وانگهی فهرست اسامی مبارکۀ ائمة اطهار جزء حقایق افشاشده برای همگان نبود بلکه به هر دلیل، جزء اسراری بود که فقط برخی از محرمان درگاه امامت و رازداران پیشگاه ولایت بر آن آگاه بودند و لذا در برخی از آن احادیث شریفه، امام یا راوی اول حدیث به شخص بعد توصیه می‌کند که آن را به صورت رازی پنهان نگاه دارد و به مردم بازگو نکند^۲ تا آن که مشیت الهی به افشای آن تعلق گیرد و آن در این دوره و به برکت و کرامت محدثان جلیل‌القدر شیعه بود که آن اسرار و ودایع کشف، و در زمانی که جامعه بدان احتیاج مبرم داشت در اختیار آنان گذارده شد.

این احادیث از این پس نقطه تمرکز اصلی و محور بحث دانشمندان شیعه در مسأله غیبت و در اثبات حقانیت مکتب مقدس تشیع قرار گرفت. به برکت همین احادیث بود که تردیدها و تحیرها به مرور از جامعه شیعیان رخت بریست و آنان را به حقانیت راه خود مطمئن ساخت. این موفقیت و نجاح با مجاهدت و تلاش خستگی‌ناپذیر محدثان شیعه از اواخر غیبت صغری تا میانه قرن چهارم به دست آمد. جهان تشیع و عالم حقیقت تا ابد مرهون و مدیون فداکاری‌ها و مجاهدات آن مردان مخلص و سخت‌کوش است.^۳

۱. کمال‌الدین: ۷۵. همچنین نگاه کنید به الامامة والتبصرة: ۱۴۸.

۲. کافی ۵۲۸:۱ / غیبت نعمانی: ۶۶ / عیون اخبار الرضا ۴۵:۱ و ۴۶ / کمال‌الدین: ۳۱۱ و ۳۱۳.

۳. روایتی از حضرت هادی (ع) این وضع را به روشنی تمام پیش‌بینی نموده بود: «لولا ما یبقی بعد غیبة قائمکم من العلماء الداعین الیه والدالین علیه والدائین عن دینہ بحجج الله والمنقذین لضعفاء عباد الله من شباک ابلیس و مردته و من فحاخ النواصب لما بقی احد الا ارتد عن دین الله، و لکنهم الذین یمسکون ازمة قلوب ضعفاء الشیعة کما یمسک صاحب السفینة سکانها. اولئک هم الا فضلون عند الله عزّ و جلّ» (احتجاج طبرسی ۲: ۲۶۰).

بخش چهارم

مناظرات کلامی و نقش متکلمان

بحث‌ها و مناظرات کلامی در مباحثی مانند جبر و قدر و صفات باری خیلی زود در جامعه اسلامی آغاز شد. این مسأله تا حدودی به خاطر شیوه طرح این مباحث در موارد مختلف قرآن کریم بود که گاه در نظر اول موجب توهم تعارض میان آیات مختلف است، و قسمتی نیز به خاطر برخورد افکار مسلمانان با مذاهب غیراسلامی از راه افراد تازه‌مسلمان یا تماس با غیرمسلمانان بود. گزارش‌هایی در منابع هست که برمبنای آن مشاجرات کلامی بر سر مسأله جبر و قدر از زمان پیامبر اکرم (ص) آغاز شده بود.^۱ این گزارش‌ها شاید قابل اثبات نباشد ولی بنا به گزارش‌های قابل اطمینان‌تری، این‌گونه بحث‌ها بیست و چند سال پس از رحلت آن حضرت در اماکنی مثل کوفه^۲ و بصره^۳ بسیار شایع و رایج بود و به‌زودی بحث‌های دیگری را در مورد مباحث کلامی دیگر به دنبال آورد

۱. صون المنطق والكلام سیوطی: ۳۵.

۲. رجوع شود به دیباچه مؤلف این کتاب بر رسالة ابلیس الى اخوانه المناحیس: ۵۳.

۳. رجال کشی: ۳۹۷.

و سرانجام به پدیدارشدن مذاهب و فِرَق کلامی گوناگون در جامعه اسلامی انجامید. عُمر، خلیفه دوم، براساس نقل منابع سنّی با هرگونه بحث در مباحث مذهبی، حتی با سؤال و تفحص از معنی عبارات و کلمات مشکله در قرآن مخالفت داشته، و خود هرگز درگیر چنان مباحثی نمی شد^۱ و کسانی را که درگیر می شدند مجازات و تبعید می نمود.^۲ به پیروی از او بیشتر بزرگان مذهب در مکتب اهل سنت نیز با مباحثات کلامی مخالفت کرده^۳ و آن را همواره مباحثی غیراسلامی، با ریشه یهودی یا مسیحی تلقی نموده اند.^۴

در مکتب تشیع هم در دوران اولیّه آن در اوایل قرن دوم هجری، گرایش غالب، مخالف با بحث های کلامی بوده است. نظر آن بود که چون

۱. اتفاق سیوطی ۱۱۳:۲ (که نقل می کند عمر روزی در معنی کلمه ای در قرآن کریم تردیدی یافت اما فوراً خاطر خود را از این فکر به چیزی دیگر معطوف داشت تا ذهن خود را به چیزی که خداوند، معرفت آن را بر وی واجب نساخته بود مشغول ندارد). نیز همان روایت در درّالمنثور او ۳۱۷:۶.

۲. ببینید ماجرای صبیغ بن عسل تمیمی را (که به عمر خبر دادند از معنی برخی کلمات متشابه قرآن استفسار و در آن گفتگو می کند. پس او را تنبیه بدنی به سزایی کرده و از مدینه به بصره تبعید نمود و سپرد تا در آن شهر هم کسی با او تماس نگیرد) در سنن دارمی ۱: ۶۷ / کتاب الشریعه آجری: ۷۳-۷۴ / ذم التأویل ابن قدامه: ۵ / مناقب عمر ابن الجوزی: ۱۰۸-۱۱۰ / صون المنطق والكلام: ۱۷-۱۸. در درّالمنثور ۶: ۳۱۷ و ۳۲۱ نمونه های دیگری نیز از رفتار عمر در این گونه موارد دیده می شود.

۳. رجوع کنید به نظریات دانشمندان متقدم اهل سنت به خصوص ائمه اربعه آنان در منابعی مانند عیون الاخبار ابن قتیبه ۲: ۱۵۷ / الرد علی الجهمیه دارمی: ۱۰۱-۱۰۲ / رساله استحسان الخوض فی الکلام ابوالحسن اشعری: ۳ / شرف اصحاب الحديث: ۷۸ / تاریخ جرجان: ۹۸ / جامع بیان العلم و فضله: ۳۶۴-۳۶۶ / العلّو للعلی الغفّار ذهبی: ۱۰۱: ۱۰۹ / سیر اعلام النبلاء ۸: ۹۰ و ۹۵ / ذم التأویل: ۵۶ / تبیین کذب المفتی ابن عساکر: ۳۳۳-۳۴۴ / طبقات الشافعیة سبکی ۱: ۲۴۱ / برهان زرکشی ۲: ۸۷ / صون المنطق والكلام: ۳۱ به بعد.

۴. رجوع کنید مثلاً به تاریخ بغداد ۷: ۶۱ / ملل شهرستانی ۱: ۱۲۱ / تهذیب التهذیب ابن حجر ۱۰: ۲۲۶ / لسان المیزان ۲: ۲۹-۳۰ / العقیده الحمویة ابن تیمیّه: ۴۳۵.

امام، بالاترین و عالی‌ترین مرجع شریعت است همه سؤالات و استفسارات باید به او ارجاع داده شود و رهنمودهای او که از نظر شیعیان، حقیقت خالص و بیانگر واقع بود پیروی گردد؛ پس جایی برای اجتهاد و استدلال عقلانی و به تبع، بحث و مناظره و زورآزمایی در مباحث دینی نمی‌بود.^۱ از آن گذشته بحث در مسائلی از قبیل صفات باری و جبر و قدر که درباره آن اندیشه بشری راه به جایی نمی‌برد ناشایسته تلقی می‌شد.^۲ ائمه اطهار خود از درگیر شدن در آن گونه مباحث خودداری می‌فرمودند^۳ بلکه از قرآن متابعت می‌نمودند^۴ و هواداران و پیروان خود را نیز به پیروی از آن فرامی‌خواندند.^۵ با این وجود، وضع عمومی اجتماع اسلامی در آن ایام که چنین بحث‌هایی در آن رواج و رونق بسیار داشت به زودی آثار خود را نمایان ساخت و شیعیان اهل بیت هم به ضرورت عنوان ثانوی، ناچار در آن مناظرات درگیر شدند. برخی از اصحاب حضرت صادق (ع)، از جمله تنی چند از بزرگسالان آنان که قبلاً نزد پدر ایشان تعلیم دیده و عموماً به عنوان مراجع مطلع و معتبر در مسائل مذهبی شناخته می‌شدند،^۶ در آن مباحثات کلامی مشارکت کرده و نظریات و آراء و مکتب‌های خاصی

۱. رجوع کنید برای مثال به کافی ۱: ۱۷۹.

۲. همان منبع ۱: ۹۲-۹۴، ۱۰۲ و ۱۰۳.

۳. رجال کشی: ۱۴۷-۱۴۸. همچنین رجوع کنید به رساله اعتقادات شیخ صدوق: ۷۴. البته ائمه متأخرتر مانند حضرت رضا (ع) به ضرورت طبیعت درباره مأمورن، ناچار از دخالت و جهت‌گیری در این مناظرات شدند ولی باز بعداً با رفع آن حالت، حضرت عسکری (ع) در پاسخ سؤال کسی که به ایشان اختلاف نظر در جامعه شیعه در مسأله صفات خداوند را گزارش کرده بود خاطر نشان فرمودند که دخالت در این گونه بحث‌ها سزاوار نیست (کافی ۱: ۱۰۳).

۴. رجوع شود به کتاب درست بن ابن منصور: ۱۶۲ / کافی ۱: ۱۵۰.

۵. کافی ۱: ۱۰۰، ۱۰۲ و ۱۰۳.

۶. کتاب درست بن ابی منصور: ۱۶۵-۱۶۶.

برای خود در آن مسائل پایه‌گذاری کردند.^۱ از آن جمله زرارة بن اعین کوفی (متوفی ۱۴۸-۱۵۰)،^۲ ابومالک حضرمی،^۳ محمد بن عبدالله طیار (متوفی پیش از ۱۴۸)،^۴ ابوجعفر احول^۵ صاحب الطاق،^۶ محمد بن

۱. به‌خصوص رجوع کنید به مقاله‌ای که دانشمند ویلفرد مادلونگ به انگلیسی در باب «مساهمت شیعه و خوارج در کلام اسلامی پیش از آغاز مکتب اشعری» نوشته است: ۱۲۴-۱۲۲.

۲. به‌خصوص رجوع کنید به مقاله‌ای که دانشمند ویلفرد مادلونگ به انگلیسی در باب «مساهمت شیعه و خوارج در کلام اسلامی پیش از آغاز مکتب اشعری» نوشته است: ۱۲۴-۱۲۲.

۳. دربارهٔ او بنگرید به رجال نجاشی: ۲۰۵. نیز کافی ۴۱۰:۱ / رجال کشی: ۲۷۸ / مروج الذهب ۲۸:۴ و ۲۳۷. نمونه عقاید و آراء کلامی او را در این مأخذ ببینید: مقالات الاسلامیین ۱: ۱۱۵، ۱۱۷ و ۱۲۴، ۲۰:۲ / الفرق بین الفرق: ۵۲ / فصل ابن حزم ۱۵۸:۴ / شرح نهج البلاغه ابن ابی‌الحدید ۳: ۲۲۴.

۴. دربارهٔ او نگاه کنید به کتاب درست بن ابی منصور: ۱۶۱ / محاسن برقی: ۲۱۳ / رجال کشی: ۲۱۰، ۲۷۱، ۲۷۵-۲۷۶ و ۳۴۷-۳۴۹ / تصحیح الاعتقاد مفید: ۵۵. نمونه عقاید کلامی او در اوائل المقالات: ۶۹ آمده است.

۵. دربارهٔ او رجوع شود به رجال کشی: ۱۸۵-۱۹۱ / فهرست ابن ندیم: ۲۲۴ / رجال نجاشی: ۳۲۶-۳۲۵ / فهرست شیخ: ۱۳۱-۱۳۲. همچنین انتصار خیاط: ۶ / تلخیص المتشابه خطیب بغدادی ۱: ۲۴۹ / لسان المیزان ۵: ۳۰۱-۳۰. عقاید و آراء کلامی او را برای نمونه در این منابع می‌توان یافت: مقالات الاسلامیین ۱: ۱۱۱-۱۱۲، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۳، ۲۹۱-۲۹۲، ۳۸:۲ و ۱۸۴ / الفرق بین الفرق: ۵۳ / فصل ابن حزم ۲: ۲۶۹، ۴: ۱۵۸، ۵: ۳۹ / التبصیر فی الدین: ۴۰-۴۱ و ۱۲۱ / البدء والتاریخ مقدسی ۵: ۱۳۲ / ملل شهرستانی ۱: ۲۱۸-۲۱۹ / شرح رساله حورالعین نشوان حمیری: ۱۴۹.

۶. شیعیان ابن دانشمند را مؤمن الطاق و سنیان شیطان الطاق می‌خوانند. مع ذلك در روایات و منابع اقدم شیعه همواره نام او به‌صورت صاحب الطاق (یا «طاقی» که تغییر شکلی از آن است) آمده است. نگاه کنید به کافی ۱: ۱۰۱ و ۳۵۱ / رجال کشی: ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۹۰ و ۲۸۲. نیز نجاشی: ۳۲۵. تنها در یک مورد در این منبع اخیر (رجال نجاشی: ۴۳۳)، در ذکر نام کتابی از هشام بن الحکم، صورت سنی نام او به این شکل هست: «کتابه علی شیطان الطاق». ولی ابن عینا از فهرست ابن ندیم: ۲۲۴ گرفته شده چنان‌که با توجه به سایر نام‌هایی که پیش و بعد از آن ذکر شده و مقایسه آن با لیست آثار هشام در فهرست ابن ندیم معلوم می‌شود. اسمی که به‌صورت

حکیم خثعمی،^۱ هشام بن الحکم (متوفی ۱۷۹)^۲ و هشام بن سالم جوالیق^۳ بودند.

با این وجود، میان این دانشمندان شیعه و اصحاب ائمه با متکلمان دیگر آن عهد یک فرق بارز و اساسی وجود داشت و آن مقامی بود که به عقل و فکر بشری در ایدئولوژی هر گروه داده می شد. برای متکلمان سنی، عقل و استدلال عقلانی مرجع تصمیم گیرنده نهایی بود و نتیجه آن هرچه بود باید پیروی می شد اما برای متکلمان شیعه، عقل ابزار بود و منبع اعلاّی دانش و مرجع نهایی آگاهی و کشف واقع، امام بود که آنان قواعد و مبانی کلامی خود را از تعلیمات وی می گرفتند.^۴ مثلاً زرارة بن اعین —

→ روشن، وزّاقان و کتابشناسان به آن رساله هشام داده بودند طبیعتاً به آن معنی نیست که دانشمندان شیعه خود لزوماً آن را به کار برده باشند به خصوص شخصی مثل هشام که به نقل لسان المیزان ۳۰۱:۵ خود اول کس بود که این دانشمند را مؤمن الطاق نامید.

۱. درباره او نگاه کنید به رجال کشی: ۴۴۸-۴۴۹ / کافی ۵۶:۱ / رجال نجاشی: ۳۵۷ / فهرست شیخ: ۱۴۹، نمونه عقاید کلامی او در مقالات الاسلامیین ۱۱۶:۱ هست.

۲. درباره احوال و عقاید و افکار این متکلم مشهور شیعه، به خصوص رجوع شود به مدخل هشام بن الحکم در دائرةالمعارف اسلام به زبان انگلیسی، چاپ جدید ۳: ۴۹۶-۴۹۸ به قلم مادلونگ.

۳. درباره او نگاه کنید به رجال کشی: ۲۶۹، ۲۷۶-۲۷۷، ۲۷۹، ۲۸۱-۲۸۵ و ۴۷۸ / رجال نجاشی: ۴۳۴ / فهرست شیخ: ۱۷۴. نیز کافی ۱: ۳۵۱-۳۵۲. برای عقاید و افکار کلامی او نگاه کنید به مقالات الاسلامیین ۱: ۱۰۹، ۱۱۵-۱۱۸، ۲۸۳، ۳۸:۲ و ۱۹۹ / انتصار خیات: ۶ و ۵۷ / کافی ۱: ۱۰۵، ۱۰۶ / الفرق بین الفرق: ۶۵ و ۶۸-۶۹ / اصول الدین عبدالقاهر بغدادی: ۳۳۷ / مسألة فی نفی الرویة شریف مرتضی: ۲۸۱ / فصل ابن حزم ۴: ۱۵۸ / التبصیر فی الدین: ۳۹-۴۰ و ۱۲۰ / ملل شهرستانی ۱: ۲۱۶-۲۱۷ / شرح رساله حورالعین نشوان: ۱۴۹. همچنین رجوع کنید به مقاله سابق الذکر مادلونگ در موضوع مساهمت شیعی و خارجی در کلام اسلامی: ۱۲۱-۱۲۲، ۱۲۵، ۱۲۹-۱۳۱، ۱۳۴ و ۱۳۶.

۴. این براساس دستوری بود که صریحاً از جانب حضرت صادق (ع) بر آنان مقرر شده بود. نگاه کنید به تصحیح الاعتقاد مفید: ۵۵-۵۶.

که نظریات و آراء او در چندین مسأله کلامی از جمله در مسأله استطاعت (یعنی این که آیا توانایی انسان بر فعل از نظر زمانی همراه فعل و همزمان با آن یا در زمان مقدم بر آن حاصل می شود) در کتاب های عمومی کلام مورد نقل و بحث قرار گرفته است^۱ صریحاً می گفت که نظریات خود را در این مسأله از تعلیمات حضرت صادق (ع) گرفته هرچند خود آن بزرگوار به خاطر عدم اعتنا به آن مجادلات، به آن گونه نتیجه گیری از کلمات خود اهمیتی نداده و آن کلمات را به آن قصد و غرض انشاء نمی فرمودند.^۲ همچنین گزارش شده است که روزی ابوالهذیل علاف متکلم معتزلی (متوفی ۲۳۵) و هشام بن الحکم بر سر مسأله ای کلامی درگیر مناظره ای سخت شدند.^۳ ابوالهذیل به هشام گفت که او با این شرط با وی مباحثه می کند که هر طرف مغلوب دیگری شد به نظر وی تسلیم شده و آن را بپذیرد: «ان غلبتني رجعتُ الى مذهبك و ان غلبتُك رجعتُ الى مذهبي». هشام پاسخ داد که این شرط را عادلانه نمی داند و آن را نمی پذیرد بلکه با او براین اساس مناظره می کند که اگر هشام پیروز شد ابوالهذیل به مذهب او بگردد ولی اگر ابوالهذیل پیروز شد هشام به امام خود مراجعه کند: «أناظرک علی انّی ان غلبتک رجعتُ الى مذهبي و ان غلبتني رجعتُ الى امامي». ^۴ طبیعتاً برای کسی که به منبع و مرجعی

۱. مانند مقالات الاسلامیین ۱: ۱۱۱-۱۱۶ / اوائل المقالات: ۶۹ / الفرق بین الفرق: ۵۲ / التبصیر فی الدّین: ۴۰ و ۱۲۱ / ملل شهرستانی ۱: ۲۱۸. همچنین نگاه کنید به رجال کشی: ۲۶۸ / انساب سمعانی ۶: ۲۷۸.

۲. رجال کشی: ۱۴۷-۱۴۸ (مقایسه کنید با کتاب درست بن ابی منصور: ۱۶۲).

۳. تاریخ وفات ابوالهذیل را گرچه سال ۲۳۵ نوشته اند اما گفته اند که او عمری دراز یافته و در حدود یکصد سالگی درگذشته است. پس از نظر سنی با هشام چندان اختلافی نداشته و مناظره آن دو با یکدیگر که نمونه هایی دیگر هم از آن نقل شده استبعادی ندارد.

۴. رساله فی الاعتقادات شیخ صدوق: ۷۴. همچنین نگاه کنید به کافی ۱: ۱۷۰-۱۷۱ که هشام صریحاً به حضرت صادق (ع) عرض می کند که او مبانی خود را از تعلیمات ایشان گرفته است.

والا تر از عقل محدود آدمی برای کشف حقایق و واقعیات معتقد است چنین عکس العملی الزامی است و همین دید در مورد ترتیب درجات عقل و امام و برتری درجه امام نسبت به عقل، و به عبارت دیگر استفاده از عقل به عنوان ابزار و نه منبع، برای یکصد سال آینده تا اواسط قرن سوم هجری^۱ به عنوان مشخصه اصلی کلام شیعه باقی ماند.^۲ همه متکلمان برجسته‌ای که در این دوره در جامعه شیعه به وجود آمدند، دانشمندانی از قبیل علی بن اسماعیل میثمی،^۳ علی بن منصور،^۴ یونس بن عبدالرحمن قی،^۵ ابوجعفر سگاک^۶ و فضل بن شاذان نیشابوری^۷ که آراء

۱. نگاه کنید به ملل شهرستانی ۱: ۱۹۳.
۲. شاید این گرایش یکی از موجباتی است که ابن ابی‌الحدید معتزلی در شرح نهج البلاغه خود ۲۲۴:۳ این گروه از متکلمان شیعه را به عنوان «مستضعفوا المتکلمین» یاد می‌کند.
۳. درباره او نگاه کنید به انتصار خیاط: ۶، ۹۹ و ۱۴۲ / رجال کشی: ۶۲-۲۶۳ / فهرست ابن ندیم: ۲۲۳ / رجال نجاشی: ۲۵۱ / فهرست شیخ: ۸۷ / فصل ابن حزم ۱۵۸:۴ / تلخیص المتشابه خطیب بغدادی ۱: ۲۱۸ و ۲۴۹. برای عقاید و آراء کلامی او رجوع کنید به انتصار خیاط: ۶، ۹۹ و ۱۴۲ / کافی ۱: ۱۰۱ / مقالات الاسلامیین ۱: ۱۱۵۸ و ۱۲۶۸: ۲ / ۲۰۰ / مجالس مفید ۱: ۵-۶، ۹-۱۰، ۳۱، ۳۹-۴۰، ۴۴، ۵۲ / مسألة فی نفی الرویة شریف مرتضی: ۲۸۱ / فصل ابن حزم ۴۰-۳۹: ۵ / الفرق بین الفرق: ۶۹.
۴. درباره او نگاه کنید به انتصار خیاط: ۶ / رجال کشی: ۲۵۶ و ۲۷۸ / کافی ۱: ۷۲ / رجال نجاشی: ۲۵۵ و ۴۳۳ / مروج الذهب ۴: ۲۳۸-۲۳۹. همچنین به مقالات الاسلامیین ۱: ۱۳۴ / ملل شهرستانی ۱: ۲۲۵. برای نظریات کلامی او رجوع کنید به مسألة فی نفی الرویة شریف مرتضی: ۲۸۱ / فصل ابن حزم ۱۸۵:۴ / شرح نهج البلاغه ابن ابی‌الحدید ۳: ۲۲۸ و ۲۲۹.
۵. درباره او نگاه کنید به انتصار خیاط: ۶، ۹۹ و ۱۴۲ / رجال کشی: ۶۲-۲۶۳ / فهرست ابن ندیم: ۲۲۳ / رجال نجاشی: ۲۵۱ / فهرست شیخ: ۸۷ / فصل ابن حزم ۱۵۸:۴ / تلخیص المتشابه خطیب بغدادی ۱: ۲۱۸ و ۲۴۹. برای عقاید و آراء کلامی او رجوع کنید به انتصار خیاط: ۶، ۹۹ و ۱۴۲ / کافی ۱: ۱۰۱ / مقالات الاسلامیین ۱: ۱۱۵۸ و ۱۲۶۸: ۲ / ۲۰۰ / مجالس مفید ۱: ۵-۶، ۹-۱۰، ۳۱، ۳۹-۴۰، ۴۴، ۵۲ / مسألة فی نفی الرویة شریف مرتضی: ۲۸۱ / فصل ابن حزم ۴۰-۳۹: ۵ / الفرق بین الفرق: ۶۹.
۶. درباره او نگاه کنید به انتصار خیاط: ۶ / رجال کشی: ۲۵۶ و ۲۷۸ / کافی ۱: ۷۲ / رجال

کلامی آنان در کتاب‌ها و منابع عمومی قدیم ثبت شده است همه به این گرایش و خط فکری وابسته بوده‌اند.^۸

با این وجود، این گرایش کلامی و استدلالی در جامعه شیعه همچنان به شکل یک گرایش کوچک و غیراصولی باقی ماند چه اکثریت عظیم^۹ دانشمندان آن مکتب همواره از هرگونه استدلال عقلی در مباحث مذهبی و از مناظرات و مشاجرات کلامی خودداری و دوری کرده و تمام هم و غم خود را صرف نقل و روایت احادیث و سخنان ائمه طاهرين می‌نمودند و همین، گاه آنان را در مجادلات و کشمکش‌های سخت با طرفداران گرایش کلامی قرار می‌داد. مثلاً در دوره حضرت صادق (ع) میان راویان حدیث که گرد ایشان بودند با زراره و هواداران او برخورد سخت پدید آمده و هر گروه، دیگری را تکفیر می‌نمود.^{۱۰} هشام بن الحکم نیز با چنین عکس‌العمل‌های خصمانه از طرف جامعه شیعه زمان خود مواجه گردید.^{۱۱} شاگرد او یونس بن عبدالرحمن قی نیز که حلقه‌ای از هواداران در بغداد داشت^{۱۲} با خصومت‌های مشابهی در قم^{۱۳} و بصره^{۱۴} و

- نجاشی: ۲۵۵ و ۴۳۳ / مروج الذهب ۴: ۲۳۸-۲۳۹. همچنین به مقالات الاسلامیین ۱: ۱۳۴ / ملل شهرستانی ۱: ۲۲۵. برای نظریات کلامی او رجوع کنید به مسألة فی نفی الرؤیة شریف مرتضی: ۲۸۱ / فصل ابن حزم ۴: ۱۸۵ / شرح نهج البلاغة ابن ابی الحدید ۳: ۲۲۸ و ۲۲۹.
۷. درباره او نگاه کنید به فصل دوم اثر حاضر. برای عقاید کلامی او برای نمونه نگاه کنید به شرح نهج البلاغة ابن ابی الحدید ۳: ۲۸۸.
۸. برای مثال نگاه کنید به فصل ابن حزم ۵: ۳۹-۴۰ (درباره علی بن اسماعیل میثمی) / رجال کشی: ۴۹۹ (در مورد یونس بن عبدالرحمن).
۹. بنگرید به فضیحة المعتزلة ابن الراوندی: ۱۰۵ (انتصار خیاط: ۴) / نقض کتاب الاشهاد، بند ۳۴ / محصول فخر رازی ۲: ۱۸۸.
۱۰. رجال کشی: ۴۹۸.
۱۱. همان: ۲۷۰.
۱۲. همان: ۴۹۶.

همچنین در میان اطرافیان حضرت رضا (ع) روبرو گردید. این گروه اخیر در دشمنی خود با او تا آن جا پیش تاختند که یونس و پیروان او را کافر می خواندند.^{۱۵} یک دلیل این مخالفت ها آن بود که گرچه متکلمان شیعه مبانی و اصول خود را از تعالیم ائمه اطهار می گرفتند اما نتیجه گیری های آنان به طبیعت بحث های کلامی، گاه به طور قابل ملاحظه ای از تعلیمات آن بزرگواران دور می افتاد و با عقاید و آراء رایج در جامعه شیعه متفاوت می شد. برخی از نظریات کلامی مشهوری که به هشام بن الحکم و هشام بن سالم در مورد جسم و صورت خداوند نسبت داده شده^{۱۶} (و شواهد موجود در منابع قدیم شیعه نشان می دهد که این انتسابات بی اساس نیست) مراد و منظور واقعی آن دانشمندان هرچه بوده ظاهر آن با عقاید شیعه مخالفت بین و مباینت آشکار داشته و برای مدتی به نسبت مدید^{۱۷} موجب حدوث اختلاف و شکاف بیشتر در جامعه شیعه شده بود.^{۱۸} اختلافات سخت میان خود این دانشمندان^{۱۹} و میان شاگردان آنان با یکدیگر^{۲۰} فقط به جو نامساعدی که علیه گرایش عقلی در جامعه شیعه

۱۳. همان: ۴۸۹ و ۴۹۵-۴۹۷.

۱۴. همان: ۴۸۷ و ۴۹۰.

۱۵. همان: ۴۹۸-۴۹۹.

۱۶. رجوع شود به همان مقاله مادلونگ در مساهمت شیعه و خوارج در کلام اسلامی: ۱۲۲ و منابع آن.

۱۷. حداقل تا سال ۲۵۵ (کافی ۱: ۱۰۲-۱۰۳ و ۱۰۸).

۱۸. برای کشمکش ها و اختلافات در جامعه شیعه بر سر این گونه مسائل در روزگار ائمه اطهار رجوع کنید به کافی ۱: ۱۵۹-۱۶۰ / مقالات الاسلامیین ۱: ۱۰۶-۱۳۳ / عده شیخ ۱: ۳۶۴-۳۶۵. همچنین عیون اخبار الرضا ۱: ۱۴۲ / رساله فی ابطال العمل باخبار الآحاد شریف مرتضی: ۳۱۰ / رجال نجاشی: ۳۳۹ و ۳۷۳ (همچنین ۱۴۰) و ۴۳۸ / فهرست شیخ: ۳۷ / غیبت او: ۱۳۸ / التنبیه والرّد ملطی: ۳۸ / ملل شهرستانی ۱: ۱۹۳ و ۲۰۳.

۱۹. نمونه ها در رجال کشی: ۲۶۸، ۲۷۹، ۲۸۴ و ۲۸۵ / رجال نجاشی: ۴۳۳ / اختصاص: ۴۷.

۲۰. نمونه ها در کافی ۱: ۱۰۲-۱۰۳، ۱۰۸ و ۱۵۹-۱۶۰ / رجال کشی: ۲۷۹ و ۴۹۸.

وجود داشت کمک می‌کرد.

یک عامل مهم به بسیاری از متکلمین شیعه در این ادوار کمک کرد که مورد عنایت و مرحمت ائمه اطهار بوده و از طرف دیگر در جامعه شیعه نیز از احترام برخوردار باشند، و آن خدمتی بود که آنان در دفاع از اصول مکتب تشیع انجام می‌دادند. از روزگار افول و سپس سقوط دولت اموی، موضوع امامت بحث‌های داغ و تندی را در جامعه اسلامی دامن زده بود و اگرچه به‌طور عموم بحث در این مسأله مخصوص متکلمان نبود، این آنان بودند که بیشتر آن ابجاث و جدی‌ترین آن را متصدی و عهده‌دار بودند. برای متکلمان شیعه مباحثه در این موضوع با متکلمان سایر فرق در دفاع از مبانی مکتب تشیع، وظیفه اصلی بود و در این بخش، نتایج مناظرات آنان مخالفتی با آراء و عقاید رایج در جامعه شیعه نیز نداشت. ائمه اطهار همواره متکلمان شیعه را در این راه تشویق نموده و توانایی برجستگان زبردست^۱ در میان آنان را در این‌گونه جدل‌ها و خدمات آنان را در دفاع از مکتب تشیع^۲ می‌ستودند هرچندگاه به آنان خاطرنشان می‌ساختند که استدلال‌ات عقلی فقط به‌عنوان ابزار در جدل مفید و خوب است ولی نباید اساس عقیده قرار گیرد چه دین، قلمرو وحی است نه عقل.^۳

۱. رجال کشی: ۳۱۹، ۳۴۹ و ۴۸۸-۴۴۹ / تصحیح الاعتقاد: ۵۶-۵۵.

۲. کافی ۱: ۱۷۱ و ۱۷۳ / رجال کشی: ۱۸۶، ۲۶۸، ۲۷۸، ۳۴۹ و ۴۸۳-۴۹۰ / تصحیح الاعتقاد: ۵۶-۵۵. نیز رجوع کنید به احتجاج طبرسی ۲: ۲۵۹ که نقل می‌کند حضرت هادی (ع) یک دانشمند امامی روزگار خود را که با یک مجادل ضد شیعه مناظره کرده و بر او پیروز شده بود در صدر مجلس، کنار دست خویش و بالاتر از همه حضار نشانید و به او مرحمت بسیار فرمود.

۳. رجال کشی: ۱۸۹. همچنین نگاه کنید به کافی ۱: ۵۸-۵۶ / کمال الدین: ۳۲۴.

مکتب سنتی کلام شیعه تا پایان دوره حضور ائمه اطهار در اواسط قرن سوم به عنوان تنها گرایش کلامی و عقلی در تشیع امامی حضور داشت. با این همه از میانه‌های این قرن به بعد، آراء و نظریات کلامی معتزله به تدریج وسیله نسل جدیدی از دانشمندان که به زودی مکتب نوین و عقل‌گرتری در کلام شیعه به وجود آوردند در تشیع راه یافت.^۱ طلیعه‌داران این مکتب نوین، جهان‌بینی معتزله را در مورد عدل و صفات الهی و آزادی و اختیار انسان پذیرفتند اما در عین حال، مبانی مکتب تشیع را در مورد امامت همچنان حفظ کرده و از آن شدیداً پشتیبانی می‌نمودند. برخلاف آنچه متکلم معتزلی ابوالحسن خیاط، با انگیزه و تعصب معتزلی روشن، ادعا می‌کند چنین به نظر می‌رسد که این مکتب نوین «وسیله تنی چند که قبلاً جزء معتزله بوده‌اند»^۲ بنیاد نشده بود بلکه توسط تعدادی از دانشمندان شیعه که از راه مطالعه آثار کلامی فرق دیگر روزگار خود و احیاناً تماس و مباحثه و آشناسدن با اصول و مبانی همه فرق کلامی آن عصر، بر اصول و معتقدات و استدلالات معتزله نیز آگاهی یافته بودند آغاز گردیده بود.^۳ از جمله این دانشمندان ابوالاحوص داود بن اسد بصری^۴ و عبدالرحمن بن احمد بن جبرویه عسکری^۵ بودند که

۱. برای مشخصات و خصوصیات این مکتب و عقاید و آراء آن رجوع شود به مقاله مادلونگ درباره تشیع امامی و کلام معتزله (به زبان انگلیسی). برای ارتباط میان تشیع و اعتزال همچنین بنگرید به طبقات المعتزله قاضی عبدالجبار: ۲۹۱ / نشوارالمحاضره ۸: ۷۰ / بیان‌الادیان: ۳۴ / منهاج السنه ۱: ۴۶ / لسان‌المیزان ۴: ۴۵۹.

۲. انتصار خیاط: ۶، ۱۲۷ و ۱۴۴.

۳. مقاله مادلونگ درباره تشیع امامی و کلام معتزلی: ۱۶.

۴. درباره این دانشمند نگاه کنید به مقالات الاسلامیین ۱: ۱۳۵ / رجال نجاشی: ۱۵۷ / فهرست شیخ: ۱۹۰ / کشف‌القناع: ۲۰۴ به نقل از یکی از آثار شریف مرتضی.

۵. درباره این دانشمند نگاه کنید به رجال نجاشی: ۲۳۶. نظریه کلامی او در مسأله طبیعت ایمان

هر دو در اواسط قرن سوم زندگی می‌کرده‌اند. این گرایش سپس با پیوستن نسل جوان‌تری از دانشمندان فلسفه‌گرا مانند دو دانشمند خاندان نوبخت،^۱ ابوسهل اسماعیل بن علی (متوفی ۳۱۱)^۲ و ابومحمد حسن بن موسی (متوفی ۳۰۰-۳۱۰)^۳ تقویت شده و همزمان با انضمام و مساهمت دانشمندان دیگری که قبلاً معتزلی بوده و سپس به مذهب حقّه تشیع امامی گرویده بودند^۴ همچون ابوعبدالله محمد بن عبدالله بن مملک اصفهانی^۵ و ابوجعفر محمد بن عبدالرحمن بن قبه رازی به

- در مقالات الاسلامیین ۱: ۱۲۵-۱۲۶ نقل شده است. براساس این منبع، او با نظریه معتزله در باب وعید (یعنی این‌که خداوند همان‌گونه که به وعده‌های پاداش خود به نیکوکاران وفا می‌کند تهدیدهای خود را علیه ارتکاب معاصی نیز در حق گناهکاران عملی خواهد فرمود و در این باب ارفاق روا نخواهد داشت) نیز موافقت کرده است. برای هواداران دیگر این نظریه در میان دانشمندان شیعه نگاه کنید به رجال نجاشی: ۳۸۱ (در مورد ابوالحسن سوسنجردی) / حقائق التأویل شریف رضی: ۱۶-۱۷ (در باره خود مؤلف) / فهرست شیخ: ۱۹۴ (در باره ابن عبدک جرجانی و ابومنصور صرام) / معالم العلماء: ۱۴۳ (ابن عبدک) / خلاصه علامه: ۱۴۸ (در مورد شیخ طوسی). همچنین ملل شهرستانی ۱: ۱۹۳ و ۲۰۳.
۱. «بنونوبخت» در اصطلاح شیخ مفید در همه آثارش (مقاله مادلونگ در مورد تشیع امامی و کلام معتزله: ۱۵-۱۶). شریف مرتضی در ذخیره: ۱۱۴ نظریه‌ای را که شیخ مفید در مسائل سروده: ۲۱۷ به «بنی نوبخت» نسبت می‌دهد به «ابنانوبخت» انتساب داده است که به ذهن می‌رساند شاید منظور از آن صیغه جمع همواره همین دو دانشمند مشهور آن خاندان باشند (مگر آن‌که در این مورد هم درست «ابناء نوبخت» باشد؟). از این خاندان تعداد زیادی دانشمند و شخصیت اجتماعی در قرن سوم و چهارم برخاسته است. در کتاب النقص: ۲۰۹ آمده است که ۴۰ دانشمند همه صاحب اثر از این خاندان برخاسته‌اند (همچنین رجوع کنید به صفحات ۱۸۴ و ۱۸۶ این منبع که نام دو تن از اینان: ابوسهل و ابراهیم [ظاهراً مؤلف کتاب باقوت که بنا به تحقیق مادلونگ در همان مقاله ذکر شده در بالا: ۱۵] گویا در قرن پنجم می‌زیست). شیخ مفید همچنین از پیروان بنی نوبخت هم یاد می‌کند (اوائل المقالات: ۲۳).
۲. درباره مداخل ابوسهل نوبختی در دانشنامه ایران (انسیکلوپدیا ایرانیکا) ۱: ۳۷۲-۳۷۳ به قلم مادلونگ دیده شود.
۳. درباره وی نگاه کنید به کتاب خاندان نوبختی از عباس اقبال: ۱۲۵-۱۴۰.
۴. جریان گرویدن از اعتزال به تشیع بنا به برخی گزارش‌ها از اوایل قرن سوم آغاز شده بود (بحارالانوار ۵: ۱۸۷) و تا مدت‌ها پس از قرن سوم ادامه داشت (نمونه‌ها در نجاشی: ۲۶۹ و / ۴۰۳).
۵. درباره وی نگاه کنید به فهرست ابن ندیم: ۲۲۶ / رجال نجاشی: ۳۸۰ / فهرست شیخ: ۱۹۳ / معالم العلماء: ۱۴۲. نام و نظریه او در موضوع حقیقت اعراض در مقالات الاسلامیین: ۲: ۴۷ آمده است. او در مجلس کرخی والی اهواز با دانشمند معتزلی معاصر خود ابوعلی جبائی در مسأله امامت مناظره‌ای داشت که این

شکل یک مکتب قویم و مستحکم کلامی با ساختار متین و درست درآمد. در این بخش پس از این، شخصیت این دانشمند آخر یعنی ابن قبه رازی و آثار او و سهم وی در تطوّر فکری و تکامل مکتب کلام عقلی شیعه امامی به عنوان یک نمونه از نقشی که متکلمان این دوره در روند تکامل مبانی فکری تشیع داشته‌اند مورد بررسی قرار می‌گیرد.

→ ندیم: ۲۲۶ بدان اشاره می‌کند. در فهرست آثار حسن بن موسی نویختی در رجال نجاشی: ۶۳ کتابی است با نام «شرح مجالسه مع ابی عبدالله بن مَمْلُک رحمه الله». در رجال نجاشی، چاپ اخیر قم: ۳۸۰ نام نیای این دانشمند را به صورت مَمْلُک ضبط کرده‌اند ظاهراً به استناد ایضاح الاشتباه علامه: ۲۷۱ (که در ضبط نام‌ها گاه دچار اشتباهات غریب می‌شود چنان‌که فی المثل ذیل نام محمد بن بحر رهنی کرمانی در صفحه ۲۹۰ نام نرماشیر کرمان را که همه مأخذ رجالی و غیره به همین صورت آورده‌اند «نرماشیر» به تائید منقوطة می‌داند). این دانشمند از خاندان مَمْلُک اصفهان است که نام دو تن از افراد آن در ذکر اخبار اصبهان ابونعیم ۲: ۱۹۶-۱۹۷ و ۲۶۷ هست. نام‌هایی مانند ممویه، مموجه، ممک، مملک، ممشاد و مموله در این کتاب، ظاهراً همه اشکال مختلفی از نسبت به نام مقدّس «محمد» در لهجات گوناگون محلی فارسی‌گویان قرن‌های اولیه اسلامی بوده است (تفصیل در احسن التّقسیم مقدسی: ۳۹۸). ابوبکر احمد بن ابراهیم اسماعیلی جرجانی (زاده ۲۷۷) در عسکر مکرّم خوزستان همین ابو عبدالله محمد بن عبدالله بن مَمْلُک متکلم را (که در آن زمان معتزلی بود و حافظ اسماعیلی بعداً شنید که وی از آن مذهب برگشته است) دیدار کرده و از وی حدیث شنید که او به نوبه خود از محمد بن عبدالله بن یزید مقرئ در گذشته ۲۵۶ شنیده بود (معجم شیوخ الاسماعیلی: ۵۴). اسماعیلی در جرجان نیز از ابوالعبّاس احمد بن محمد بن مَمْلُک حدیث شنیده بود (همان‌جا: ۳۷. شرح حال این یکی در تاریخ جرجان سهمی: ۳۵ / میزان الاعتدال ۱: ۱۵۰). او نام این هر دو شیخ خود را ذکر می‌کند بی آن‌که سخنی از جدایی تلفظ آن نام مشترک غیر مألوف در این دو مورد به میان آورد. در مورد این جرجانی تقریباً یقینی است که نام نیای وی به شکل مَمْلُک تلفظ می‌شده چه سهمی (تاریخ جرجان: ۳۵) در ذیل نام او می‌گوید: «احمد بن محمد بن مملک - و يقال این ما ملک - الجرجانی». «ماملک» در تخفیف معمولاً باید مَمْلُک شود، و ظاهر آن است که در اصفهان نیز این نام را همین‌گونه تلفظ می‌کرده‌اند. مقدسی اضافه کاف را به نام‌ها، لهجه اهل ری می‌داند که علی و حسن و احمد را علکا، حسکا و حمکا می‌گفتند (چنان‌که اهل همدان احمدلا، محمدلا و علیلا، و اهل ساوه ابوالعبّاسان، حسنان و جعفران می‌گفتند). اما این کار در جرجان هم معمول بوده چنان‌که از نمونه این عبدک جرجانی - در نسبت به عبدالله - و نظائر آن به دست می‌آید. اضافه لام هم در اشکالی مثل مَمْلَه و مموله (ذکر اخبار اصبهان ۱: ۱۳۳ و ۲: ۱۸۹-۱۹۰) در قم و نقاط دیگر منطقه جبال نیز رایج بوده است. حتّی اضافه الف و نون که مقدسی برای اهل ساوه یاد می‌کند در قم نیز معمول بوده و به نوشته کتاب النقص، علی بن حسین بن بابویه قمی را علی حسینان قمی، و به نقل انساب سمعانی ۱۰: ۲۲۸ عبدالله بن سعد اشعری قمی را عبدالله سعدان می‌خوانده‌اند.

ابوجعفر محمد بن عبدالرحمن بن قبه^۱ رازی یک متکلم برجسته شیعی بود که در اواخر قرن سوم زندگی می‌کرده و در کتاب‌های شرح حال علمای شیعه به عنوان رئیس جامعه شیعه در آن عصر توصیف شده است.^۲ اطلاعات ما از احوال این دانشمند بسیار محدود است. همین قدر می‌دانیم که او در آغاز معتزلی بوده و سپس به مذهب شیعه امامی گرویده است. همچنین این که او در ری زندگی می‌کرده و در همان شهر درگذشته است. باز می‌دانیم که او در نیمه دوم قرن سوم زندگی می‌کرده و شاید سالیانی از آغاز قرن چهارم را نیز درک کرده و به هر تقدیر — چنان که از داستان زیر درباره تبادل ردود کلامی میان او و ابوالقاسم بلخی مشخص می‌شود — پیش از تاریخ درگذشت بلخی که شعبان ۳۱۹ است وفات کرده بود.

سرگذشت نگاران همه او را به مهارت در کلام ستوده‌اند^۳ ولی براساس نقل یکی از آنان^۴ او راوی حدیث نیز بوده و ابوجعفر محمد بن جعفر بن احمد بن بطه قمی مؤدب، یک محدث پراثر آغاز قرن چهارم،^۵ او را در فهرستی که از مشایخ حدیث خود ترتیب داده بود به عنوان یکی از

۱. به کسر قاف و باء بدون تشدید، براساس ضبط علامه در ایضاح الاشتباه: ۲۸۶ به نقل از صفی الدین محمد بن معد موسوی که از دانشمندان مطلع در این گونه امور مرتبط با سرگذشت دانشمندان بود (نیز نگاه کنید به خلاصه الاقوال: ۱۴۳) و صورت تلفظ سنتی این نام هم در میان دانشمندان شیعه در اعصار مختلف همین بوده است (ایضاح الاشتباه: ۲۸۶ و نضد الايضاح علم الهدی: ۲۹۷-۲۹۸). پس به نظر می‌رسد که آن صورت معرب یک کلمه فارسی قدیم باشد که در حال حاضر دقیقاً نمی‌دانیم چه بوده است (شاید گپیا؟).

۲. رجوع کنید به فهرست ابن ندیم: ۲۲۵ / رجال نجاشی: ۳۷۵-۳۷۶ / فهرست شیخ: ۱۳۲ / معالم العلماء: ۹۵ / خلاصه الاقوال: ۱۳۴. نیز ملل شهرستانی: ۱/۲۲۵ که نام او را در عداد بزرگان متقدم شیعه آورده است. نیز کشف القناع: ۲۰۴-۲۰۵ که از یک اثر ناشناخته شریف مرتضی نقل می‌کند که نام این دانشمند را در صدر لیست برجستگان مکتب تشیع امامی که نظر موافق آنان شرط حصول اجماع در هر مسأله است ذکر کرده است. باز نگاه کنید به توصیف شریف مرتضی از اودر شافعی: ۱/۱۲۷، ۲/۳۲۳.

۳. نمونه را علامه در خلاصه الاقوال: ۱۴۳ و از آن جا در توضیح الاشتباه ساروی: ۲۷۱-۲۷۲.

۴. رجال نجاشی: ۳۷۵.

۵. رجال نجاشی: ۳۷۵.

آنان نام برده است.^۱ ابن قبه فعالانه در هر دو زمینه مناظرات شفاهی و نگارش آثار کلامی در دفاع از عقاید و اصول مکتب تشیع در برابر مذاهب و فرق دیگر تلاش می کرده و درگیر بوده است. عناوین آثار او و نمونه هایی که از مناظرات شفاهی او در دست است^۲ شاهد این تلاش و کوشش پیگیر است.

او همچنین با دیگر دانشمندان روزگار خود مکاتبات و مبادلات علمی داشته است. در لیست آثار دانشمند شیعی معاصر او حسن بن موسی نوبختی دو اثر با نام های «جواباته لابی جعفر بن قبه» و «جوابات اخر لابی جعفر ایضاً» نام برده می شود.^۳ یک مبادله کلامی هم میان او و معاصر معتزلی وی ابوالقاسم عبدالله بن احمد بن محمود بلخی معروف به کعبی (متوفی ۳۱۹)^۴ اتفاق افتاد که وسیله یک متکلم شیعی دیگر مقیم ری،^۵ ابوالحسین محمد بن بشر حمدونی سوسنجردی^۶ که دانشمندی

۱. در اعیان الشیعه ۹: ۳۸۰ می گوید که ابو محمد حسن بن حمزه علوی طبری معروف به مرعش (متوفی ۳۵۸) هم از ابن قبه نقل حدیث کرده است. این اشتباه است و به نظر می رسد از آنجا ناشی شده که این شخص آثار ابن بطه مذکور را روایت می کرد (نجاشی: ۳۷۳). پس روایت او از ابن قبه بر فرض وقوع، مع الواسطه است نه بی واسطه.

۲. مثل نمونه ای که در مجالس مفید ۴: ۱ از کتاب الانصاف او نقل شده است.

۳. رجال نجاشی: ۶۳.

۴. درباره این دانشمند رجوع شود به مدخل ابوالقاسم کعبی در دانشنامه ایران (انسیکلوپدیا ایرانیکا) ۱: ۳۵۹-۳۶۲ به قلم فان اس.

۵. سرگذشت نگاران، محل اقامت سوسنجردی مذکور در بالا را ذکر نکرده اند ولی شاید بتوان آن را از تعبیر او در همین حکایت بالا که پس از ذکر سفر خود به مشهد و بلخ میگوید: «رجعت الی الری» استنتاج کرد. عبارت «مقیم ری» در متن بالا منحصر بر اساس این استنتاج است.

۶. سرگذشت این دانشمند در فهرست ابن ندیم: ۲۲۶ / رجال نجاشی: ۳۷۶ و ۳۸۱ / فهرست شیخ: ۱۳۲ / معالم العلماء: ۹۶ / لسان المیزان ۵: ۹۳ هست. او شاگرد ابوسهل نوبختی و مؤلف دو اثر در مسأله امامت با نام های المقنع والمنقذ (یا الانقاذ) بوده و چنانکه از پشتیبانی او از

کثیرالسفر^۱ و با هر دو متکلم مزبور آشنا بود، ترتیب داده شد. این سوسنجردی در سفری به زیارت مشهد مقدس رضوی (ع) پس از فراغت، به بلخ رفته و از ابوالقاسم بلخی دیدار نمود و نسخه کتاب الانصاف فی الامامه ابن قبه را که ظاهراً در آن روزگار، مهم‌ترین و تازه‌ترین نوشته در آن موضوع در تشیع بود به وی داد. بلخی کتاب را خواند و ردّی با نام المسترشد فی الامامه بر آن نوشت. سوسنجردی سپس به ری بازگشت و کتاب بلخی را بر ابن قبه عرضه داشت. ابن قبه ردّی با نام المستثبت فی الامامه بر آن کتاب نوشت. بار دیگر سوسنجردی این کتاب را برداشته به همراه خود به بلخ برد و آن را به بلخی داد و وی بر این نیز ردّی با نام نقض المستثبت نگاشت. این بار هنگامی که سوسنجردی به ری بازگشت تا ردّ جدید بلخی را به ابن قبه برساند دریافت که آن دانشمند وفات یافته است.^۲ در لیست آثار بلخی در فهرست ابن ندیم کتابی با نام کتاب الکلام فی الامامة علی ابن قبه یاد شده^۳ که طبیعتاً منظور یکی از دو اثر بالا (المسترشد یا نقض المستثبت) است.

ابن ابی الحدید معتزلی ادعا کرده که ابن قبه شاگرد ابوالقاسم بلخی بوده است.^۴ براین مطلب شاهی در دست نیست بلکه مناظره کتبی بالا علی القاعده نشان می‌دهد که هریک از آن دو، دیگری را تالی و هم‌اورد

→ نظریه معتزلی وعید (که چند صفحه پیشتر از آن سخن رفت) دانسته می‌شود دارای برخی گرایش‌های معتزلی بوده است.

۱. نجاشی: ۳۷۶ و ۳۸۱ می‌گوید که او پنجاه بار به حج خانه خدا مشرف گردیده بود.

۲. رجال نجاشی: ۳۷۶.

۳. فهرست ابن ندیم: ۲۱۹.

۴. شرح نهج البلاغه او ۱: ۲۰۶، که از آن‌جا عیناً در شرح نهج البلاغه ابن میثم ۱: ۲۵۲ رونویس شده است.

خود می دانسته است. بسیار محتمل به نظر می رسد که گفته ابن ابی الحدید مبتنی بر تعبیر غرض آلود او به عنوان یک فرد معتزلی از همان تبادل کلامی و مناظره کتبی بالا باشد. همچنین باید توجه داشت که در میان متکلمین معتزلی قرن سوم شخصی به نام صالح قُبّه (به ضمّ قاف و تشدید باء)^۱ هست که نام و برخی از آراء کلامی او در بسیاری از منابع متأخرتر آمده است.^۲ برخی از مصحّحان و ناشران کتب کلامی در زمان ما^۳ از تشابه املائی این دو نام به خطا افتاده و صالح قُبّه را با ابن قِبّه یکی پنداشته اند. این البته یک خطای آشکارست زیرا گذشته از همه امور دیگر، این دو در دو زمان مختلف می زیسته اند چه صالح قُبّه در روزگار واثق خلیفه عباسی (۲۲۷-۲۳۲) زندگی می کرده^۴ و بنابراین — به اصطلاح دانشمندان رجال امثال ذهبی — دو «طبقه» بر ابن قِبّه مقدّم بوده

۱. ابوالحسن اشعری در مقالات الاسلامیین ۱۵:۲ وجه اشتها این مرد را به ابن لقب آن می داند که یکی از هم بحث های او در یک مناظره کلامی، این کلمه را در یک استدلال مسخره که صالح براساس اصول و مبانی خود ناگزیر به پذیرش آن شد به کار برده بود. ولی شهرستانی در ملل ۱۶۰:۱ از یک صالح بن قُبّه بن صبیح بن عمرو در عداد متکلمانی چون غیلان و جهم بن صفوان و برغوث و محمد بن کزّام یاد می کند که ظاهراً همین شخص است پس قِبّه نام پدر اوست (مگر آن که لفظ «ابن» در میان اضافه باشد).

۲. برای نمونه رجوع کنید به مقالات الاسلامیین ۱۵:۲، ۶۴-۶۵، ۸۲-۸۳، ۱۰۷، ۲۲۰، ۲۲۱ / طبقات المعتزله قاضی عبدالجبار: ۲۸۱ / المحيط بالتکلیف او: ۳۸۰ / مسألة فی المناطات شریف مرتضی: ۱۰ / الفرق بین الفرق: ۱۸، ۹۳ و ۱۹۳ / فصل ابن حزم ۳: ۳۴، ۷۱:۵ و ۱۲۳ / ملل شهرستانی ۱۶۰:۱ و ۱۶۵.

۳. علی سامی التّشار در حواشی خود بر فرق و طبقات المعتزله ابن المرتضی: ۷۸ / مصحّح المحيط بالتکلیف قاضی عبدالجبار (چاپ قاهره، ۱۹۶۵): ۴۳۹ / مصحّح فصل ابن حزم (چاپ ریاض، ۱۹۸۲) ۳: ۳۴، ۷۱:۵. شاید مشابه چنین خلط و اشتباهی برای ابن بطّّه عکبری هم پیش آمده باشد که در کتاب شرح الابانه خود: ۹۲ صالح قِبّه را از متکلمین شیعه دانسته است.

۴. طبقات المعتزله قاضی عبدالجبار: ۲۸۱.

است.

از آثار ابن قبه این چند کتاب شناخته شده است:

۱. کتاب الانصاف فی الامامه^۱ یا به گفته شریف مرتضی^۲ الانصاف والانتصاف. این کتاب ظاهراً اثر عمده ابن قبه در مسأله امامت بوده است. کتاب تا قرن هفتم در دست بوده^۳ و بندهایی از آن در کتاب‌های دیگر از اواخر قرن چهارم تا اواسط قرن هفتم نقل گردیده است^۴ اما پس از این تاریخ اخیر، دیگر چیزی درباره آن نمی‌دانیم.^۵ جز

۱. فهرست ابن ندیم: ۲۲۵ / رجال نجاشی: ۳۷۵ / فهرست شیخ: ۱۳۲ / معالم العلماء: ۹۵.

۲. شافی ۲: ۳۲۳-۳۲۴.

۳. شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۱: ۲۰۶.

۴. از جمله:

أ. یک بند طولانی در شافی شریف مرتضی ۱: ۱۲۷ (و از آن‌جا در تلخیص الشافی ۲: ۱۱۹-۱۲۳) که به آن در محصل فخر رازی: ۳۶۳ هم اشاره شده، و دو بند دیگر در همان کتاب شافی ۲: ۳۲۴-۳۲۵. شریف مرتضی در مورد اول می‌گوید که بسیاری از مندرجات کتاب انصاف را در آن فصل کتاب شافی، گاه به عین عبارت و گاه با تغییراتی، آورده است.

ب. یک بند در مجالس مفید ۱: ۴.

ج. یک ارجاع در شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۱: ۲۶۰ (و از آن‌جا در شرح نهج البلاغه ابن میثم ۱: ۲۵۲) که می‌گوید بسیاری از بندهای خطبه شقشقیه امیر مؤمنان (ع) در کتاب الانصاف ابن قبه هست.

د. چند بند در مغنی قاضی عبدالجبار، از جمله در ۲۰ (قسمت اول): ۱۲۵-۱۲۷، ۱۴۵-۱۴۶، ۱۵۶ و ۱۵۸ که همه را بدون تصریح به نام، از کتاب «یکی از مؤلفان شیعه» نقل می‌کند ولی شریف مرتضی در شافی ۲: ۳۲۳ صریحاً گواهی می‌دهد که آن جملات از کتاب الانصاف ابن قبه است (بندی که در مغنی ۲۰ (قسمت اول): ۱۵۸ آمده همان است که در شافی ۱: ۱۲۷ از کتاب انصاف نقل شده است). به گفته شریف مرتضی این بخش از کتاب مغنی اساساً در پاسخ استدالات ابن قبه در کتاب انصاف است.

ه. سه بخش بزرگ در معانی الاخبار صدوق: ۶۷-۷۴، ۷۴-۷۹ و ۱۳۳-۱۳۶، به ترتیب در استدلال به حدیث غدیر و حدیث منزلت و بر عصمت امام که با «قال ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین مصنف هذا الكتاب» (ص ۶۷)، «قال مصنف هذا الكتاب» (ص ۷۴)، «قال ابو جعفر

ردّی که بلخی بر این کتاب نوشته بود و از آن نیز اطلاعی در دست نیست،

→ مصتّف هذا الكتاب» (ص ۱۳۳) آغاز می‌شود. در مقایسه میان بخش اول با آنچه در مغنی عبد الجبار ۲۰ (قسمت اول): ۱۴۵-۱۴۶ نقل شده به روشنی تمام معلوم می‌شود که آن بخش از کتاب الانصاف ابن قبه است چه یک صفحه و نیم آغاز آن عیناً همان است که به خلاصه در مغنی آمده و این مسأله عیناً از مقایسه میان بخش دوم با آنچه در همان مجلد مغنی: ۱۵۸-۱۵۹ نقل شده (تا پیش از دو بند آخر این صفحه دوم که با عبارت «و ربما قالوا» آغاز می‌شود) نیز به روشنی پیداست. بخش سوم در استدلال بر لزوم عصمت امام نیز نه تنها از نظر سبک انشاء و تحلیل با آثار موجود ابن قبه برابر است بلکه برخی عبارات آن عیناً همان است که در آن آثار آمده (برای نمونه مقایسه کنید عبارت سطر ۱۵-۱۶ صفحه ۱۳۶ معانی الاخبار را با عبارت پایان بند دوم در رساله «مسأله فی الامامه» ابن قبه در ضائم همین کتاب حاضر). بنابراین تقریباً مسلم به نظر می‌رسد که عبارت «قال ابو جعفر مصتّف هذا الكتاب» در اوایل این بخش‌ها، در نسخه اصل معانی الاخبار - همانند کتاب کمال الدین: ۶۰ (نیز ۵۱ و ۹۴) - «قال ابو جعفر بن قبه» (و در مورد دوم که با فاصله بسیار کمی پس از بخش اول بوده احتمالاً به صورت «قال ابو جعفر» تنها) بوده و ناسخ نسخه‌ای که اساس نسخ متأخر قرار گرفته چون با نام غیر مانوس ابن قبه آشنا نبوده به تصوّر آن که منظور از «ابو جعفر» خود صدوق است عبارت «مصتّف هذا الكتاب» را بر آن افزوده است (پس قیود «رضی الله عنه» (در صفحه ۶۷) و «قدس الله روحه» (در صفحه ۷۴) برخلاف آنچه علی‌الرسم به ذهن می‌رسد و مصحح کتاب هم در پاورقی صفحه ۷۴ اظهار داشته الزاماً از اضافات نساخ نیست. همچنین به نظر می‌رسد در نخستین مورد نقل که اکنون عبارت به شکل «قال ابو جعفر محمّد بن علی بن الحسین مصتّف هذا الكتاب رضی الله عنه» است در اصل مانند کمال الدین: ۹۴ به صورت «قال ابو جعفر محمّد بن عبدالرحمن بن قبه رضی الله عنه» بوده است). گذشته از شاهد نقل مغنی عبد الجبار - به ضمیمه شهادت شریف مرتضی - که خود برهانی کافی است هم شیوه نثر و هم روش تحلیل و بحث کلامی آن سه بخش با روش کار و اسلوب تحریرات صدوق مغایرت آشکار دارد.

۵. در الذریعه ۲: ۳۹۶ آمده است که میرزا محمّد اخباری (محمّد بن عبدالنّبی اخباری نیشابوری، متوفی ۱۲۳۳) شاید نسخه‌ای از این کتاب را در دست داشته زیرا از آن کتاب در مصادر الانوار خود نقل می‌کند. آنچه این مؤلف در آن کتاب: رویه برگ ۲ (نیز در کتاب دیگرش «تسلية القلوب الحزينة الجارية مجرى الكشكول والسفينة» به نقل مصحح کتاب الايضاح منسوب به فضل بن شاذان، در دیباچه همان اثر: ۳۶) از ابن قبه نقل کرده است از کتاب «نقض کتاب الاشهاد» اوست براساس نسخه مندرج در کمال الدین صدوق (که این مؤلف آن را کتاب النقض علی الزیدیه نام داده است) نه از کتاب الانصاف.

در لیست آثار احمد بن حسین هارونی المؤید بالله، دانشمند و امام زیدی (متوفی ۴۱۱)، اثری با نام نقض الامامة علی ابی جعفر محمد بن عبدالرحمن بن قبه الامامی هست^۱ که باید ردّ همین اثر باشد. دور نیست که کتاب ردّ کتاب الامامة لبعض الروافض نیز که در لیست آثار ابومنصور ماتریدی، رئیس مذهب کلامی ماتریدی (متوفی ۳۳۳)، همراه سه ردّ او بر کتاب های ابوالقاسم بلخی ذکر شده است^۲ ردّ دیگری بر همین کتاب ابن قبه باشد.

۲. المستثبت فی الامامة^۳ که چنان که دیدیم در دفاع از کتاب الانصاف خود و در پاسخ ردّیه بلخی بر آن کتاب نوشت و بلخی بعداً بر آن نیز رد نگاشت. از این کتاب و از ردّیه بلخی بر آن نیز اثری بازمانده است.

۳. الردّ علی ابی علی الجبائی^۴. ابوعلی محمد بن عبدالوهاب جبائی (متوفی ۳۰۳) یک متکلم برجسته معتزلی است که نظریات خاصّ او در بسیاری از مسائل کلامی وسیله متکلمین معاصر و بعد از او نقد شده و روشن نیست که ردّ ابن قبه بر چه نظریه یا اثری از اوست ولی به ظنّ قوی به هر تقدیر در مسائل امامت بوده است. از این اثر نیز هیچ آگاهی در دست نیست.

۴. کتاب التعریف^۵ در ردّ فرقه زیدیّه و اثبات حقانیت مذهب امامیه که ظاهراً همان کتاب الردّ علی الزیدیّه است که در فهرست آثار او در

۱. مؤلفات الزیدیّه ۳: ۱۲۵.

۲. تبصرة الادلّة نسفی ۱: ۳۵۹.

۳. رجال نجاشی: ۳۷۵ / فهرست شیخ: ۱۳۲ / معالم العلماء: ۹۵. این شاید همان «کتاب الامامة» باشد که ابن ندیم: ۲۲۵ در لیست آثار ابن قبه پس از کتاب الانصاف مستقلاً ذکر می کند.

۴. رجال نجاشی: ۳۷۵.

۵. معالم العلماء: ۹۳-۹۶ / فهرست شیخ: ۱۳۲.

رجال نجاشی ذکر می‌شود.^۱ این اثر هم از میان رفته است.

۵. المسألة المفردة في الإمامة،^۲ گویا همان که شیخ صدوق در کمال‌الدین نقل نموده^۳ و آن را پاسخ ابن قبه به یکی از شیعیان روزگار خود که برخی از شبهات معتزله و انتقادات آنان را بر امامیه برای او نوشته بود دانسته است. این متن در ضمائم اثر حاضر گذارده شده است.

۶. نقض کتاب‌الاشهاد از ابوزید علوی.^۴ کتاب‌الاشهاد اثری در ردّ مبانی شیعه امامیه بود که آن را یک نویسنده زیدی به نام ابوزید علوی در اواخر قرن سوم تألیف نموده بود. این اثر ابن قبه نیز به طور کامل، با حذف خطبه و دیباچه کتاب، در کمال‌الدین شیخ صدوق آمده^۵ و در بخش ضمائم اثر حاضر نیز گذارده شده است. بسیاری از بندهای کتاب اشهاد نیز در این ردّیه که براساس پاسخ بند به بند بر آن کتاب است دیده می‌شود.

۷. النقص علی ابی الحسن علی بن احمد بن بشار، ردّیه‌ای بر یک رساله که آن را شخصی از هواداران جعفر در انتقاد از دعوی امامیه بر وجود و امامت فرزند حضرت عسکری (ع) نوشته بود. این رساله همراه با ردّیه ابن قبه به طور کامل (با حذف خطبه‌ها و دیباچه‌ها) در کمال‌الدین^۶ آمده و در ضمائم اثر حاضر نیز گذارده شده است. این اثر ابن قبه در منابع

۱. رجال نجاشی: ۳۷۵.

۲. همان منبع و همان جا.

۳. صفحات ۶۰-۶۳.

۴. معالم العلماء: ۹۶. شاید منظور نجاشی از کتاب الردّ علی الزیدیه ابن اثر باشد. قبلاً اشاره شد که در ادوار متأخر، میرزا محمد اخباری نیز آن را با نام کتاب‌النقض علی الزیدیه یاد می‌کند (مصادر الانوار: ۲).

۵. صفحات ۹۴-۱۲۶.

۶. صفحات ۵۱-۶۰.

شرح حال او ذکر نشده است.^۱

به جز درگیری فعال در مباحثات شفاهی و کتبی در دفاع از حریم مذهب تشیع امامی، خدمت اساسی ابن قبه به فکر شیعی همانا تلاش او در شالوده‌ریزی اساسی قویم و متین و قابل دفاع برای نظریه امامت شیعی بوده است. نقاط و نکات مهم این نظریه را که در هر سه اثر موجود او دیده می‌شود به صورت زیر می‌توان تلخیص کرد:

پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) از این جهان به نص صریح آن بزرگوار که در یک حدیث متواتر و غیرقابل تردید (حدیث ثقلین) ثبت شده است همواره باید جانشینی از نسل آن حضرت وجود داشته باشد. این جانشین به ضرورت عقل باید دانشمندترین و پارساترین عضو آن خاندان بوده و به این ترتیب این صلاحیت و شایستگی، و نه نسب و نظام پدر و فرزندی،^۲ است که متصدی مقام امامت را در هر دوره مشخص می‌نماید. با این وجود چون مردم عادی خود نمی‌توانند تصمیم بگیرند (یا

۱. در کتاب «اثبات نبوة النبی» مؤید بالله احمد بن حسین هارونی (که خود چنان‌که دیدیم با آثار این دانشمند آشنا بوده و ردی بر کتاب الانصاف او نوشته است): ۱۲-۱۳ آمده است که «غرض ما در این اثر پاسخ‌گویی به اسماعیلیه نیست و اشراف و علماء، کتب بسیار در رد آنان نوشته‌اند مانند ابوزید عیسی بن محمد علوی حسینی و ابوجعفر بن قبه رازی و ابوعبدالله بن رزام کوفی و ابوجعفر بن عبدک جرجانی و جز اینان - رحمه الله علیهم - هر کس بخواهد بر بواطن و اسرار این فرقه آگاه شود به همین کتاب‌ها که مشهور و در دسترس طالبان است مراجعه کند». البته ظاهر این سخن آن است که ابن قبه کتابی در رد اسماعیلیه نوشته بود، ولی او در نقض کتاب الاشهاد در این باره مطالبی دارد و به احتمال زیاد در کتاب الانصاف خود همین بحث را به صورت مستوفی تری داشته است. ارجاع مؤید بالله می‌تواند به همان آثار باشد و نه به کتابی مستقل و مفرد در رد باطنیان چنان‌که ظاهر کلام اوست.

۲. نظریات او در این مورد - یعنی عدم اهمیت شجره نسبی خاص - یکسان نیست. نگاه کنید به نقض کتاب الاشهاد، بند ۲۱ / النقض علی ابی الحسن علی بن احمد بن بشار فی الغیبه، بند ۵.

حداقل همه بر تصمیم واحد اتفاق نظر کنند) که چه کسی شایسته‌ترین و افضل افراد برای امامت است پیامبر(ص) و سپس هر امام در زمان خود وظیفه دارد که صریحاً جانشین خود را تعیین و به مردم معرفی کند.^۱ این تعیین و نصب بر کسانی که در آن زمان زنده و حاضر بوده و آن را از خود آن بزرگواران شنیده باشند حجت مطلق و قاطع عذر است و سپس بر کسان دیگر که در مناطق دیگر یا ادوار دیگر زندگی کرده و شخصاً از آن بزرگواران شنیده باشند از راه نقل همان افراد که به شخص خود شاهد بوده و شنیده‌اند ثابت و حجت می‌شود. این نقل باید نقلی صحیح و غیر قابل تردید باشد، نقلی که گروه‌های مختلف مردم در نقاط گوناگون در طی هر نسل به نسل دیگر بازگو کرده باشند به طوری که امکان تبانی آن راویان بر جعل آن سخن به طور عادی منتفی باشد. چنین روایت را در اصطلاح «متواتر» می‌خواندند و همه دانشمندان مسلمان از تمامی فرق آن

۱. این همان اساس نصّ یا وصیت است که لزوماً مقتضی آن نبود که امامت امری موروثی باشد. بسیاری از روایات اولیه شیعه، مسأله نسب خاص را در جزء شرایط امام ذکر نمی‌کنند بلکه بر مسأله افضلیت و نصب منصوص از جانب امام قبل تأکید می‌نمایند (مثلاً رجوع کنید به بصائر الدرجات: ۴۸۹ / کافی ۱: ۲۷۷ و ۲۸۵ / غیبت نعمانی: ۲۴۲ / خصال: ۴۲۸. نیز بحار الانوار ۲۵: ۱۱۵-۱۷۵ برای موارد مختلف دیگر). نگارندگان کتاب‌های ملل و نحل اسلامی در قرون اولیه گفته‌اند که شیعیان امامی بر سر این مسأله اختلاف نظر داشته و برخی از آنان می‌گفته‌اند که مقام امامت موروثی نیست بلکه تابع نصّ و نصب امام قبل است (اصول الدین عبدالقاهر بغدادی: ۲۸۵-۲۸۶ / شرح رساله حورالعین: ۱۵۰. مقایسه کنید با اظهارات مخالف این نظر و نسبت نظریه موروثی بودن امامت به همه شیعه امامیه در رساله الردّ علی الروافض منسوب به قاسم بن ابراهیم رسی: ۱۰۴ و ۱۰۵ / المقالات والفرق: ۱۰۲ و ۱۰۶). البته همین نگارندگان می‌گویند که اکثریت شیعه قائل به موروثی بودن آن مقام هستند که باتوجه به روایات بسیاری که شیعیان در این مورد برای یکدیگر نقل می‌کرده‌اند به نظر می‌رسد این گزارش درست باشد (رجوع کنید به قرب الاسناد: ۱۴۶ / کتاب التنبيه ابوسهل نوبختی: ۹۲ / کافی ۱: ۲۸۴-۲۸۶ و ۳۵۱ / الامامة والتبصرة: ۱۷۹، ۱۸۸-۱۸۹ و ۱۹۱ / رجال کشی: ۲۵۴ / غیبت نعمانی: ۲۴۲ / کمال الدین: ۳۲۳ و ۴۲۶).

را حجتی غیر قابل تردید می‌شمرند.

ابن قبه معتقد است که فرق اصلی میان صراط مستقیم تشیع امامی و فرّق منشعبه دیگر، وجود چنین نقل صحیح متواتر است چه شیعیان امامی پیرو حق چنین نقل متواتری را در هر نسل بر این که امام پیش، جانشینی را که آنان بدو گرویده‌اند تعیین کرده است دارند در حالی که فرّق انشعابی تنها به روایات آحاد و شاذّی تکیه کرده و استناد می‌نمودند. البته تواتر مورد نظر ابن قبه تنها میان شیعیان و طرفداران مکتب حق بود ولی او می‌گوید که نقل متواتر آنان در این مورد مانند هر نقل متواتر دیگر در هر مورد دیگر حجت است چون ضابطه و عدد لازم برای حصول تواتر در آن عیناً وجود دارد. در حصول تواتر نوع مسأله و خصوصیت مذهبی روایت‌کنندگان شرط نشده و اساس آن، حصول اطمینان نفس (از نقل گروهی کثیر از راویان در اماکن مختلف) بر عدم تبانی آنان بر کذب و جعل است. پس اگر کسی در صحت نقل راویان شیعه در نصب صریح ائمه اطهار نسبت به جانشینان خود در هر دوره شک کند و بگوید که باید روات غیر شیعه هم چنان نصبی را شنیده و در چنان نقلی مشارکت داشته باشند هیچ روایتی در جهان حجت نخواهد بود چون ضابطه حجّیت در همه مشترک است. اگر ضابطه حجّیت دستخوش خلل شود دیگر اثبات معجزات انبیاء، جز قرآن مجید که معجزه حاضر و زنده است، و وجود و حقانیت مذاهب سلف که همه مبتنی بر همین گونه نقل‌های متواتر است غیر ممکن خواهد بود زیرا تمام این گونه مطالب را کسانی که خود بدان ایمان آورده بودند روایت کرده و هیچ یک را تمامی جهانیان در سراسر عالم ندیده و گزارش نکرده بودند.^۱

۱. همین تحلیل و استدلال در کتاب التنبیه ابوسهل نوبختی: ۸۹ هم آمده است.

نصّ و نصب پیامبر اکرم (ص) نسبت به مولای متّقیان (ع) نصّ و نصبی صریح و آشکار (و به اصطلاح کلامی «نصّ جلی») بود. با این وجود، اکثریت مسلمانان صدر اول که از آن نصّ پیروی نکردند لزوماً چنان که برخی از شیعیان صدر اول گمان می‌کردند، مرتد نشده و از اسلام خارج نگردیده بودند. در میان سر و صداهاى طالبان ریاست و اختلافات و شلوغ‌بازی‌های گروهی از مردمان در جامعه‌ای که اکنون با رحلت رهبر بزرگ خود در شوک و بی‌تصمیمی فرو رفته بود ناگهان تعبیر و تفسیری از مسأله جانشینی آن حضرت به جامعه عرضه شد که آن امر را نهایتاً موکول به تصویب مردم و انتخاب آنان می‌نمود. بیشتر کسانی که در آن آشفته بازار این تفسیر را پذیرفته و با جانشین منصوص پیامبر (ص) بیعت نکردند به توهم صحّت آن تفسیر چنین کردند. آن البته نادرست بود ولی عامّه مردم (نه هسته‌های فعال و توطئه‌گر اصلی که می‌دانستند چه می‌کنند) در خیال خود عالمانه و عامدانه دستور پیامبر اکرم (ص) را زیر پا نمی‌گذارند و بنابراین کار آنان موجب ارتداد از شریعت سید المرسلین نبوده است.^۱

برخلاف آن‌چه غالیان می‌گفته‌اند، ائمه اطهار تنها دانشمندانی برجسته و پرهیزکار و عالم به شریعت بوده و بر غیب آگاه نبودند که این از مختصات پروردگار است. هرکس معتقد باشد کسی جز او بر غیب آگاهی دارد مشرک است. هرکس بگوید که خداوند تصمیم خود را به‌خاطر

۱. نگاه کنید به عبارت نقل شده از کتاب الانصاف او در شافی ۱: ۱۲۷ (و از آن‌جا در تلخیص الشافی ۲: ۱۱۹-۱۲۳) که در مغنی قاضی عبدالجبار ۲۰ (قسمت اول): ۱۵۸ و محصل فخر رازی: ۳۶۳ نیز نقل شده است. نظراتی مسالمت‌جویانه‌تر از این نیز در میان دانشمندان شیعی در ادوار متأخرتر وجود داشته که نمونه‌ای از آن را در شرح نهج البلاغه ابن ابی‌الحدید ۲۰: ۱۱-۱۲ (به نقل از یکی از فقهای شیعه آن عهد) می‌توان یافت.

تغییر شرایط عوض می‌کند، کافر است.^۱

تأثیر نظریه امامت ابن قبه بر کلام شیعه و متکلمین ادوار متأخر بسیار عمیق و دیرپا بود. دانشمندانی چون شریف مرتضی و شیخ طوسی نه تنها خطوط اصلی نظریه او را، جز در مسأله عدم اهمیت نسب و نظام پدر و فرزندی، پذیرفتند بلکه حتی اصل عبارات و تعابیر او را در این مبحث به کار بردند.^۲ تکرار عبارات شناخته شده از کتاب انصاف او، معمولاً با

۱. نفیض کتاب الشهاد: بندهای ۲۵، ۳۴ و ۵۵ و جز آن.

۲. مثلاً استدلال به تواتر نص در میان شیعیان در مورد جانشینی هریک از ائمه اطهار در این منابع آمده است: کفایه الاثر: ۳۱۴، ۳۲۶، ۳۲۸ / شافی مرتضی ۲: ۸۰، ۷۶؛ ۳: ۱۴۵-۱۴۶ / ذخیره او: ۴۶۳ و ۵۰۲ / المفصح فی الامامة شیخ: ۱۱۸ و ۱۳۴ / اقتصاد او: ۲۰۳ و ۲۳۵ / تمهید الاصول او: ۲۵۳، ۳۹۳، ۳۹۹ / کافی ابو الصلاح حلبی: ۷۰ و ۱۰۰ / تقریب المعارف او: ۱۳۷ / اعلام الوری: ۲۰۷، ۲۷۲، ۲۹۶، ۳۴۵ / المنقذ من التقليد ۲: ۳۶۹ / قواعد المرام: ۱۹۰. البته طبرسی در اعلام الوری: ۲۵۷ و ۳۵۷ (نیز نگاه کنید به ۲۶۵) در اعتبار این دعوی از این راه تردید می‌کند که ترس و رعب حاکم در زمانی که بنی امیه و بنی عباس در قدرت واقعی بوده و اوضاع را به شدت کنترل می‌کردند مانع از آن می‌شد که شیعیان بتوانند آزادانه درباره امام خود صحبت کنند چه برسد به آن که نص امامی را در مورد جانشین او به اطلاع یکدیگر برسانند چون این کار در حد مخالفت با خلیفه زمان تلقی می‌شد. او نتیجه می‌گیرد که بنابراین در مورد امامت حضرت سجاد، امام باقر و امام هادی، بلکه بیشتر امامان دیگر هم (ص ۲۵۷) راه درست، استدلال با دلایل عقلی به عنوان قرائن قطعی خارجی است نه دعوی تواتر نص [پس از این، در مسائل جارودیه: ۴۶-۴۷ دیدم که شیخ مفید نیز عدم تواتر نص را قبول دارد ولی می‌گوید که انضمام استدلالات عقلی در اصل وجوب نصب امام به روایات آحاد وارد در این باب، موجب اعتبار آن اخبار آحاد است از باب احتفاف به قرینه قطعی خارجیّه].

همچنین تحلیل و نظر ابن قبه در مورد معنی کلمه مولی که در حدیث غدیر به کار رفته و استدلالی که او با اشعار و ادبیات عرب بر این که متفاهم عرفی از آن، رهبر و رئیس است، نموده است (چنان که از او در مجالس مفید ۱: ۴۰ و مغنی قاضی عبدالجبار ۲۰ [قسمت اول] ۱۴۶-۱۴۵ نقل شده) در شافی ۲: ۲۶۸۸-۲۷۳ / ذخیره: ۴۵۰-۴۴۸ / مفصح: ۱۳۴-۱۳۸ / اقتصاد: ۲۱۷-۲۲۲ / تمهید الاصول: ۳۹۵-۳۹۹ / تقریب المعارف: ۱۵۱-۱۵۵ و مآخذ دیگر آمده

تلخیص و بدون اسناد به مؤلف، در بسیاری متون متأخرتر چنین به ذهن می‌رساند که گویا بسیاری از این متون براساس نظم و ترتیب همان کتاب ابن قبه تألیف شده و همان تقسیم‌بندی و استدلال‌ات و تحلیلات او را پیروی نموده است.

در موضوع غیبت امام زمان (عج) ابن قبه بر این نکته اصرار و تأکید داشت که این عقیده، نتیجه منطقی و ضروری مبانی مذهب حق شیعه امامیه در مسأله امامت است و نباید به تنهایی و جدا و مستقل از کل نظام مورد بحث قرار گیرد. اگر کسی این مقدمه را بپذیرد که جامعه همواره به امامی نیازمند است که او نیز به نوبه خود باید همواره وسیله امام پیشین نصب و تعیین شده باشد امام یازدهم لزوماً باید این منصب را به کسی پس از خود واگذار نموده باشد.^۱ شماره افرادی که چنین نصب و تعیینی را از آن امام نسبت به جانشینی فرزند خویش نقل کرده‌اند به حد نصاب لازم برای حصول تواتر می‌رسد و بنابراین باید شهادت آنان بر این مسأله پذیرفته شود. اگر شهادت این گروه را نپذیریم تمام نظام ثبوت نقلی که در ضابطه حجّیت با این شهادت برابر است درهم فرو خواهد ریخت و با فرو ریختن آن، نظام شرایع و ازگون خواهد شد. از طرف دیگر چون این فرزند در مرآی و منظر عمومی قرار نگرفته و جامعه او را به چشم ندیده

→ است (همچنین نگاه کنید به تمهید باقلائی: ۱۶۹-۱۷۲).

همچنین تحلیل او در مورد خلط مبحثی که نسبت به دستورالعمل پیامبر اکرم (ص) در مورد جانشینی حضرتشان شده و منجر به نتیجه‌گیری نادرست مسلمانان صدر اول در آن باب شده بود در شافی مرتضی ۱: ۱۲۷ (نیز رجوع کنید به جوابات مسائل طرابلسیات ثانیه او: ۳۴۰ / مفصّل: ۱۲۶-۱۲۷ / اقتصاد: ۲۱۱-۲۱۲ / تمهیدالاصول: ۳۸۶-۳۸۵ پیروی شده است. ۱. همین طرز تحلیل و استدلال در کتاب التنبیه ابوسهل نوبختی: ۹۲ هم دیده می‌شود.

است شخص نتیجه می‌گیرد که او در غیبت به سر می‌برد. امام حتی اگر در غیبت و اختفا باشد امام است، همان‌طور که پیامبر (ص) هم در یک دو فترتی که به نقل منابع از انظار پنهان بود (که البته از نظر زمانی از غیبت مورد سخن کوتاه‌تر بودند) همچنان پیامبر بود.^۱ هنگامی که امام عصر (عج) ظاهر شود شاید لازم باشد دعوی امامت خود را با معجزه‌ای همراه سازد،^۲ البته در صورتی که خداوند آن را در مصلحت نظام وجود ببیند که چنین معجزه‌ای را بر دست او ظاهر نماید. ابن قبه همچنین با روایات منقوله از ائمه پیشین که مدت‌ها قبل از پیشامد غیبت امام دوازدهم، وقوع چنین امر را درآینده به شیعیان گوشزد فرموده بودند استدلال می‌کند.

نظریه و تحلیل ابن قبه در مسأله غیبت امام زمان نیز مانند تحلیل او از اصل مسأله امامت مورد قبول و پیروی دانشمندان پس از او قرار گرفته است.^۳



دیدیم که اکثریت مطلق دانشمندان شیعه تا پایان قرن سوم هجری از استدلال عقلی و اجتهاد در فقه به شدت خودداری کرده و کار و تلاش علمی خود را در نقل و ضبط گفته‌های معصومین در مسائل مختلف منحصر و متمرکز ساخته بودند. نظر آن بود که فرد هرچند دانشمند و در

۱. همین استدلال و تشبیه در کتاب التنبیه ابوسهل نوبختی: ۹۰ و المقالات والفرق: ۱۰۳ هم دیده می‌شود.

۲. شریف مرتضی همین مطلب را در المقنع فی الغیبه خود: ۶۶ تأکید می‌کند.

۳. نگاه کنید به الرسالة الخامسة فی الغیبه شیخ مفید: ۳۹۹ / تنزیه الانبیاء شریف مرتضی: ۱۸۴ /

المقنع فی الغیبه همو: ۴۱، ۴۹-۵۲، ۵۷ / رسالة فی غیبه الحجة همو: ۲۹۳-۲۹۵ و ۲۹۶ /

اقتصاد شیخ: ۲۳۲-۲۳۵ / غیبت او: ۳، ۱۳، ۵۷، ۶۱، ۱۰۰-۱۰۱ / تقریب المعارف ابوالصلاح

حلبی: ۱۹۸-۱۹۹ و ۲۱۵ (نیز نگاه کنید به برهان او: ۵۳) / المنقذ من التقليد ۲: ۳۷۲-۳۷۳.

کار تحلیل و نظر ورزیده باشد شریعت قلمرو وحی است نه عقل، و چون امام به مثابه منبع موثق دانش مذهبی و مرجع تفسیر درست شریعت و وحی در جامعه حضور داشت پس جایی برای ظنّ و تخمین و اجتهاد و اعمال نظر در خطّه شرع و دین نبود.^۱ روایتی از حضرت صادق (ع) می‌گفت که حکم هر واقعه در کتاب خدا مشخص و مبین است جز آن که عقول مردمان از دستیابی بر آن ناتوان است.^۲ بینش کلی شیعه آن بود که هر مسأله و موردی می‌تواند امکاناً حکمی خاصّ و کاملاً متفاوت با مورد مشابه خود داشته باشد و این تنها امام است که می‌داند آن حکم چیست. از این رو گفته می‌شد که فقه شیعه انحصاراً بر نص مبتنی است.^۳ در برابر این گرایش، گرایشی دیگر در میان برخی از دانشمندترین اصحاب ائمه هدی (ع) وجود داشت که اجتهاد محدود و مشروط را در شریعت مجاز می‌دانست و خود بدان عمل می‌کرد. منظور از چنین اجتهاد، استخراج احکام جزئی از کلیّات و اصولی بود که ائمه اطهار به آنان تعلیم فرموده بودند.^۴ برخی از این دانشمندان معتقد بودند که حتی خود ائمه اطهار هم چنین شیوه‌ای را در مورد احکام به کار می‌برند و حکم موارد جزئی و مصادیق را از طریق انطباق دادن ضوابط کلی شرع که در دست آنان است اعلام می‌فرمایند نه این که به عدد افراد و موارد وقوع هر مسأله، حکمی خاصّ و مستقلّ در لوح محفوظ باشد که ائمه برای کشف حکم هر مسأله

۱. رجوع کنید به کتاب درست بن ابی منصور: ۱۵۵-۱۵۶ / محاسن برقی: ۲۱۲-۲۱۳ و ۲۱۵ / بصائر الدرجات: ۳۰۳-۳۰۲ / کافی: ۵۶:۱.
۲. کافی: ۶۰:۱. برای احادیث مشابه رجوع کنید به محاسن برقی: ۲۰۹-۲۱۵ / بصائر الدرجات: ۳۰۲ / کافی: ۶۲:۵۹-۶۲:۱ جامع احادیث الشیعه: ۱: ۲۷۵-۲۷۶.
۳. محاسن برقی: ۲۱۴ (نحن قوم نتبع الاثر).
۴. رجوع کنید به کتاب مقدمه‌ای بر فقه شیعه: ۲۴-۳۱ (از اصل انگلیسی).

کوچک در موارد جزئی باید به آن رجوع می نمودند.^۱

ابن قبه در این مسأله از نظریه ای طرفداری می کرد که می گفت بنیاد شریعت بر نصوص بنا شده و تمام احکام باید از نصّ امام استفاده و اتخاذ شود. آخر براساس تحلیل او از اساس امامت، نقش و وظیفه اصلی ائمه به عنوان علمای ابرار و مفسران معتبر قرآن و سنت نبوی (ص) همین تبیین شریعت و بیان احکام الهی بود.^۲ با این وجود، او شرح می داد که منظور از این سخن آن نیست که حکم هر مورد کوچک جزئی که پیش می آید باید لزوماً از امام استفسار شده و نظر ایشان در هر مورد جزئی لازم باشد. بلکه منظور آن است که در قرآن مجید و در تعلیمات پیامبر اکرم و ائمه اطهار به مقدار کافی قواعد و اصول کلی و جامع هست که جمیع حوائج بشر و تمام موارد مجهول الحکم کلی و جزئی را شامل شده و احکام آن را روشن و بیان کند. هر مشکلی که پیش آید فرد و مصداقی از یک حکم کلی است که در نصوص قرآن کریم یا روایت منقوله از پیامبر و ائمه صادقین (ع) قبلاً تبیین و توضیح گردیده است پس دیگر نه حاجت و نه جایی برای اجتهاد مستقل و رأی و قیاس به شیوه سنی آن در میان بود.^۳

به نظر می رسد که این نظریه با روش فقهی متکلمان و دانشمندانی از قبیل یونس بن عبدالرحمن قمی و فضل بن شاذان نیشابوری برابری داشت که گویا از همین شیوه در آثار فقهی خود استفاده می نمودند هرچند معاصرین آنان و برخی از متأخرین اهل حدیث، با برخی تشابهات ظاهری و صوری به اشتباه افتاده و آن را گونه ای از قیاس در مفهوم سنی

۱. المقالات والفرق: ۹۸ / تصحیح الاعتقاد: ۱۱۴. نیز نگاه کنید به بصائر الدرجات: ۳۰۱ و

۳۹۰.۳۸۷ / تفسیر عیاشی ۱: ۲۹۹ / کافی ۱: ۶۲.

۲. همچنین نگاه کنید به محاسن برقی: ۲۱۳-۲۱۴ / قرب الاسناد: ۱۵۷.

۳. نقض کتاب الاشهاد، بند ۶۸.

آن گمان برده بودند.^۱ با این همه این شیوه بعداً برای چند قرن به عنوان شیوه رایج و معمول و مورد قبول استدلال در مکتب فقهی تشیع امامی پذیرفته و مورد عمل قرار گرفت تا آن که روش های دقیق تر و پیچیده تری وسیله دانشمندان و فقهای آن مکتب یافته و جایگزین شیوه های ساده تر و سنتی قدیم گردید. در اعصار اخیر برخی از هواداران مکتب اخباری که از بازگشت به همان سنن ساده تر قدیم در استدلال فقهی جانبداری می کرده اند به همان تحلیل ابن قبه از طبیعت فقه شیعه به عنوان قدیم ترین و معتبرترین تصویر از شیوه عملکرد استدلال فقهی در مکتب شیعه استناد کرده و گفته اند که تفسیر او خط نهایی میان نظام فقاہت شیعه و شیوه های استدلالی غیرشیعی دیگر را ترسیم می نماید و تخلف از آن شیوه (که به نظر آنان در ادوار متأخرتر با به کاربردن قواعد فلسفی و منطقی و تجاوز از حد در توسعه مفهوم و به کارگیری پاره ای احکام جزئی به صورت اصول عملیه عام انجام گرفته است) تخلف از نظام شیعه و به کارگیری روش های غیرشیعی است.^۲

نام ابن قبه جز این در سنت شیعی در یک مبحث دیگر نیز فراوان به کار می رود و آن مبحث حجیت اخبار آحاد است. نظریه ای که در آن مبحث از او نقل می شود آن است که «جعل حجّیت» برای این گونه

۱. رجوع شود به قرب الاسناد: ۱۵۷ / رساله ابطال العمل باخبار الآحاد شریف مرتضی: ۳۱۱. نیز کتاب مقدمه ای بر فقه شیعه: ۳۰-۳۱ (از اصل انگلیسی). همچنین کتاب سرائر و اسرارالنطقاء، نوشته شده در حدود ۳۸۰ (به تصریح مؤلف آن در صفحه ۲۵۴ که می گوید از زمان رحلت حضرت عسکری تا روزگار تألیف کتاب ۱۲۰ سال گذشته بود): ۲۴۴ که دارد: «ثم انتم معشر الشیعة رکبتم آثارهم (یعنی اهل سنت) و عملتم بالرأی والقیاس» (نیز نگاه کنید به صفحه ۲۵۰ از همان مأخذ).

۲. مصادر الانوار میرزا محمد اخباری: ۲.

اخبار — یعنی این که شارع مقدّس، تبعیت از آن را برای مردم واجب نموده باشد — از نظر عقلی محال است.

به طور کلی متکلمان در صورتی یک روایت را می پذیرفتند که از نظر فنی به حدّ تواتر رسیده و امکان تبانی راویان آن بر جعل و نقل دروغین آن گزارش عادتاً منتفی باشد.^۱ در ادوار اولیه اسلام این مفهوم را به معنی «مجمع علیه» همه جامعه اسلامی می دانستند یعنی آن چه همه مسلمانان بر آن اتفاق نظر داشته باشند هرچند در قرآن کریم ذکری به صراحت از آن نشده باشد چنان که در عدد نمازهای یومیه و رکعات آن،^۲ یعنی اموری که بعداً آن را ضرورات شرع نام نهادند. این نوع از اخبار بود که واصل بن عطاء، از متکلمان اولیه (متوفی ۱۳۱)، خبر مجمع علیه نام نهاده بود^۳ و بعداً یک دانشمند شیعه از آن به عنوان سنّة الرسول

۱. برای زیربنای فلسفی این نظریه و مباحثات مربوط به آن رجوع کنید به رساله حسن بن سهل بن سمع بن غالب (متوفی ۴۱۸) «فی اوصاف الاخبار الّتی یخبر بها کثیرون» که دوبار به چاپ رسیده است.

۲. نگاه کنید به اصول سرخسی ۱: ۲۸۲-۲۸۳ و کتاب الشجرة ابوتّام اسماعیلی، ذیل فرق مرجئه.

۳. الاوائل ابو هلال عسکری ۲: ۱۱۹. براساس اطلاع این مأخذ، واصل نخستین کسی بود که منابع معتبر دانش مذهبی را در چهار قسم: قرآن، سنّت نبوی مورد قبول همه، اجماع و عقل دسته بندی کرد. در سنّت شیعی، مشابه چنین تبویب را از حضرت موسی بن جعفر (ع) نقل کرده اند که در نوشته ای کوتاه و جامع، منابع معتبر دانش دینی را چنین بیان فرموده اند: «اجماع الامة علی الضرورة الّتی یضطرّون الیها بالاخبار المجمع علیها و.. حجة من کتاب الله مجمع علی تأویلها، و سنّة مجمع علیها لا اختلاف فیها، او قیاس تعرف العقول عدله ولا یسع خاصّة الامة و عامتها الشکّ فیها والانکار له» (تحف العقول: ۳۰۰ / اختصاص: ۵۲. منظور از قیاس در این عبارت به روشنی، استدلال عقلانی است که متفاهم قدیم و اصلی آن لفظ بود). دسته بندی منقول از واصل بن عطاء را دانشمند شیعی قرن ششم ابن ادریس حلی در سرائر خود ۱: ۴۶ آورد و پس از آن، با انعطافی در بخش سنّت، به عنوان منابع اصلی شریعت در مکتب فقهی شیعه قبول عام یافت.

المتواترة المتفق عليها یاد می‌کند.^۱ برخی خوارج صدر اول نیز که می‌گفتند در شریعت چیزی واجب نیست مگر آن‌چه صریحاً در قرآن بیان شده و یا همهٔ مسلمین از همهٔ فرق روایت کرده باشند^۲ به روشنی چنین مفهومی را در نظر داشته‌اند. دو متکلم مشهور قرن دوم، حفص الفرد و ضرابین عمرو، نیز که گفته‌اند احکام دین پس از پیامبر تنها از راه اجماع قابل اکتشاف است پس آن‌چه آحاد مردم (و نه کل جامعه) از آن حضرت نقل کرده باشند قابل قبول نیست^۳ به وضوح به همین مفهوم اشاره می‌نموده‌اند. این نظریات و گفته‌ها بسیار مهم است چون متفاهم اصلی و قدیم سه مفهوم اجماع، خبر متواتر و اخبار آحاد را روشن می‌سازد.^۴ بعدها این اصطلاحات دستخوش تغییرات شد. مفهوم قدیم متواتر راه به مفهوم جدید اجماع داد که یکی از اقسام آن اجماع ائمة المؤمنین و اعتقاد عمومی و سیرهٔ عملی متصل آنان بود که دلیل اعتبار عقلائی و عرفی داشت اما برای سایر اقسام آن مفهوم جدید — که تنها اتفاق نظر علماء بود — دلیل حجّیت روشنی دیده نمی‌شد. مفهوم قدیم متواتر را نخست تنزّل داده و به معنی روایتی که «عدهٔ بی‌شماری از آحاد» در هر نسل نقل کرده باشند گرفتند. ابراهیم نظام متکلم معتزلی مشهور (متوفی ۲۳۱) نظر داد که چنین مفهومی برای نفی احتمال تبانی کافی نیست^۵ و از طرف دیگر عده‌ای دیگر گفتند که چنین روایتی هرگز در اسلام دیده نشده

۱. ابن ادریس در سرائر ۴۶:۱. نیز ببینید رسالة جبر و تفویض منسوب به امام هادی (ع) را در تحف العقول: ۳۳۹ و احتجاج ۲: ۲۵۱-۲۵۲.

۲. مسائل الامامة: ۶۹.

۳. ملل شهرستانی ۱۰۳:۱.

۴. برای تفصیل بیشتر در این باب همچنین رجوع کنید به مجالس مفید ۱: ۶۰.

۵. الفرق بین الفرق: ۱۲۸.

است.^۱ شماره لازم برای حصول وصف تواتر بعدها به شدت پایین آورده شد.^۲ به خصوص وسیله اهل حدیث که هر روایتی را که بیش از دو^۳ یا سه نفر^۴ روایت کرده بودند متواتر می خواندند. نتیجتاً مفهوم اخبار آحاد هم تغییر کرد و به جای متفاهم اصلی خود که روایات آحاد افراد (در برابر نقل کل جامعه) بدون عنایت به شماره آن آحاد بود به معنی روایاتی که یک یا چند نفر اندک آن را روایت کرده باشند، درآمد.

متکلمان و اهل حدیث بر سر اعتبار و حجّیت اخبار آحاد به شدت با یکدیگر اختلاف نمودند. متکلمان معمولاً چنین روایاتی را بدون توجه به وضع راوی آن بی اعتبار می دانستند^۵ مگر آن که قرینه قطعیه ای بر اعتبار آن قائم می شد.^۶ این چنین روایات محفوف به قرائن قطعیه طبیعتاً در عنوان کلی السنّة المقطوعة بها جای می گرفت.^۷ اهل حدیث معتقد بودند که هر روایتی که وسیله راویان معتبر و مورد وثوق روایت شده باشد معتبر است و برای این مدّعا از قرآن مجید و روش عملی مردم در زندگی یومیّه خود شواهدی نقل می کردند. متکلمان آن شواهد را با استدلالات متقابلی رد کرده و برخی^۸ حتی کوشیدند بر مدّعی خود

۱. مسلم الثبوت ۲: ۸۷.

۲. تفصیل اقوال را در این باب در الاحکام فی اصول الاحکام آمدی ۲: ۲۵ می توان دید.

۳. کمال الدین: ۸۴.

۴. مسلم الثبوت ۲: ۸۸-۸۹.

۵. نگاه کنید به تبیان شیخ ۹: ۳۴۴.

۶. برای نمونه نگاه کنید به تذکرة مفید: ۱۹۳ / ارشاد جوینی: ۴۱۶ / الاحکام فی اصول الاحکام

آمدی ۲: ۴۹-۵۰. همچنین رجوع شود به شرح السیر الکبیر سرخسی ۳: ۵۸ و اصول او ۱: ۳۳۲.

۷. جوابات مسائل موصّیات ثالته از شریف مرتضی: ۲۰۹ و ۲۱۰ / المنقذ من التقليد سدید الدین حمّصی، مبحث امامت.

۸. ابن المرتضی در منهاج الوصول: ۴۸۰ این نظر را به ابوبکر محمد بن اسحاق کاشانی ظاهری

دلیل عقلی اقامه کنند و بگویند حتی اگر سیره و عرف عملی مردم در زندگی یومیه و امور معاش بر عمل به اخبار آحاد باشد برای شریعت عقلاً غیرممکن است که آن‌گونه اخبار را درمسائل دینی حجت سازد. مبنای استدلال آن بود که شارع نباید چیزی جز طرق قطعی را برای کشف احکام به مردم پیشنهاد نماید. بسیاری از اخبار آحاد بی‌تردید نادرست هستند پس اگر شارع آن را برای مردم حجت نموده و بدان به عنوان طرق کشف احکام، اعتبار بخشد ناگزیر در بسیاری از موارد، مردم در مفسده مخالفت با واقع و حتی اعتقادات مخالف با واقع خواهند افتاد. حتی دعوی پیامبران را که به نوعی اخبار از نصب آنان وسیله خداوند به منصب نبوت بود بدون معجزه‌ای که بر صحت آن دعوا دلالت کند نمی‌توان پذیرفت، پس چگونه شریعت مقدسه می‌تواند به مردم فرمان دهد که گزارش و «دعوی» چند تن آدم معمولی را بدون قرینه قطعی بر صحت بپذیرد؟ این استدلال مهم بود چون اگر پذیرفته می‌شد دیگر جایی برای استدلالات «نقلی» اهل حدیث باقی نمی‌ماند. گفته می‌شود که این نظریه، نخست وسیله متکلم معتزلی ابوعلی جبائی مطرح و پیشنهاد شده بود.^۱ اما بیشتر متکلمین آن را نمی‌پذیرفتند و می‌گفتند مفسد احتمالی ذکر شده کافی نیست که امکان اعتباربخشیدن به اخبار آحاد را

→ (متوفی ۲۸۰)، برخی از متکلمان معتزلی از پیروان مکتب بغداد و تنی چند از متکلمان شیعه امامی نسبت داده است.

۱. الاحکام فی اصول الاحکام آمدی ۴۵:۴۴/۲ / کشف الاسرار علاءالدین بخاری ۲: ۳۷۰ / مسلم الثبوت ۲: ۹۵. نیز ابن المرتضی در منهاج الوصول: ۴۸۰ که این نسبت را از حاکم جشمی در عیون المسائل نقل کرده و خود در درستی آن تردید می‌نماید. در ذریعه شریف مرتضی ۲: ۵۲۹ عبارت به گونه‌ای است که گویا نظام نیز از این نظر هواداری کرده بود. ابن المرتضی در منهاج الوصول: ۴۸۰ دارد که نسبت این نظر به نظام مشهور است.

برای شارع مقدس (به خاطر مصالح اهمّ مترتب بر آن) از نظر عقلی منتفی سازد، ولی شاهی در دست نیست که شارع مقدس عملاً چنین کاری کرده باشد.

در میان دانشمندان برجسته شیعه که از نظریه محال بودن عقلی اعتباربخشیدن شارع به اخبار آحاد طرفداری کرده بودند^۱ تنها کسی که به نام شناخته است ابن قبه است.^۲ به همین دلیل این نظریه تا روزگار حاضر در سنت شیعی با نام او پیوند خورده که از آن به رسم معمول با عنوان «شبهه ابن قبه» یاد می‌کنند. این نظریه را بیشتر دانشمندان علم اصول فقه از اواسط قرن هفتم تا کنون مورد بحث قرار داده و به همین دلیل، نام این دانشمند در بیشتر متون آن علم تا روزگار ما آمده است.^۳

۱. شریف مرتضی در جوابات مسائل الموصّلیات الثالثه: ۲۰۲ (و از آن جا در سرائر ۱: ۴۷) این نظر را به «قوم من شیوخنا رحمهم الله» نسبت داده که شیوع پشتیبانی از این نظر را در آن ادوار در سنت شیعی نشان می‌دهد.

۲. قدیم‌ترین مأخذ موجودی که این نظریه را از ابن قبه روایت کرده تا آن جا که من دیده‌ام کتاب معارج محقق حلّی: ۱۴۱ است.

۳. برای نمونه رجوع کنید به معالم الاصول: ۲۱۵ / قوانین الاصول ۱: ۴۳۲ / فصول: ۲۷۱ / رسائل شیخ انصاری: ۲۳ / در الفوائد: ۳۴۹ / فوائد الاصول ۳: ۸۹ / نه‌ایة الافکار ۳: ۵۵ / تهذیب الاصول ۲: ۱۳۰-۱۳۱.

ضمائم

(۱)

رساله ابن قبه در پاسخ معتزله

این رساله را چنان که شیخ صدوق در آغاز آن تذکر داده است ابن قبه در پاسخ نامه‌ای که یکی از شیعیان بدو نوشته و نظر او را درباره پاره‌ای از انتقادات معتزله بر نظریه شیعه در مورد غیبت امام دوازدهم (ع) جويا شده بود، نگاشته است. دو نکته در این انتقادات مورد تکیه و تأکید قرار دارد: یکی ادعای شیعه در مورد این که امام یازدهم کسی را به عنوان جانشین خود نصب کرده سخنی بی دلیل است، و دیگر آن که حتی اگر فرض کنیم چنین مسأله‌ای درست باشد از کجا می توان پی برد که کسی که در آینده ظهور و ادعا کند که او همان منصوص و منصوب امام یازدهم است راست می گوید؟ چون امام یازدهم که هیچ وقت جانشین خود را به مردم نشان نداده بود تا همه او را بشناسند و در آینده بر صحت دعوی او شهادت دهند. شیعیان خود ادعا می کنند که ترس امام بر جان جانشین خود باعث شد که وی را مخفی کند و پس از رحلت آن حضرت هم که او

همواره در اختفا بوده است. پس مردم هرگز ایشان را ندیده‌اند و امکان تشخیص و انطباق مدعی آینده مقام امامت را بر منصوص امام پیشین ندارند.

ابن قبه در پاسخ هر دو نکته به شهادت و حضور حلقه اصحاب نزدیک حضرت عسکری (ع) که اکنون زنده و متصدی امور دفتر امامت بودند استناد می‌کند. او می‌گوید که نصب و نصّ امام معصوم و وجود فرزند او با شهادت این مردان پارسا ثابت شده و هم اینان هستند که باید در آینده شهادت دهند که مدعی مقام امامت و جانشینی امام عسکری (ع) آیا همان فرزند و منصوب ایشان است یا خیر؟ (این نکته روشن می‌کند که این رساله پیش از حوالی سال ۲۸۵ هجری که به گفته ابوسهل نوبختی تقریباً تمامی خواص اصحاب حضرت عسکری (ع) در گذشته بودند^۱ نوشته شده است). از سوی دیگر نظریه و تحلیل شیعه از امامت اقتضا دارد که در هر زمان، ناگزیر باید امامی در جهان وجود داشته باشد و این ضرورت تا پایان جهان صادق و موجود است و هر امام باید پیش از رحلت خود جانشین خویش را صریحاً به مردم معرفی کند. نتیجه منطقی این دو مقدمه آن است که امام یازدهم، جانشینی برای خود پیش از رحلت مشخص فرموده است. کسی که بعداً ظاهر شود و خود را همان جانشین بخواند جز از راه شهادت اصحاب خاص امام یازدهم، شاید لازم باشد معجزه‌ای را با دعوی خود همراه سازد تا حقانیت دعوی خویش را به اثبات رساند، همچنان که پیامبران برای اثبات دعوی خود ناچار از آوردن معجزه بودند. این در صورتی است که هیچ راه دیگری برای اثبات حقانیت آن دعوی وجود نداشته باشد.

مسألة في الإمامة

[كتب بعض الإمامية إلى أبي جعفر بن قبة كتاباً يسأله فيه عن مسائل فورد في جوابها:]

١. أمّا قولك — أيّدك الله — حاكياً عن المعتزلة أنّها زعمت أنّ الإمامية تزعم أنّ النصّ على الإمام واجب في العقل، فهذا يحتمل أمرين: إن كانوا يريدون أنّه واجب في العقل قبل مجيء الرسل و شرع الشرايع فهذا خطأ، و إن أرادوا أنّ القول دلّت على أنّه لا بدّ من إمام بعد الأنبياء فقد علموا ذلك بالأدلة القطعية و علموه أيضاً بالخبر الذي ينقلونه عمّن يقولون بإمامته.

٢. و أمّا قول المعتزلة: إنّنا قد علمنا يقيناً أنّ الحسن بن علي مضي و لم ينصّ، فقد ادّعوا دعوى يخالفون فيها و هم محتاجون إلى أن يدلّوا على صحّتها، و بأيّ شيء ينفصلون ممّن زعم من مخالفيهم أنّهم قد علموا من ذلك ضدّ ما ادّعوا أنّهم علموه؟ و من الدليل على أنّ الحسن بن علي قد نصّ أثبات أمامته، و صحّة النصّ من النبي ﷺ و فساد الاختيار، و نقل

الشيعة عمن قد أوجبوا بالأدلة تصديقه أن الإمام لا يمضي أو ينص على أمام كما فعل رسول الله ﷺ إذ كان الناس محتاجين في كل عصر إلى من يكون خبره لا يختلف ولا يتكاذب، كما اختلفت أخبار الأمة عند مخالفتنا هؤلاء و تكاذبت، و أن يكون إذا أمر أئتم بطاعته ولا يد فوق يده ولا يسهو ولا يغلط، و أن يكون عالماً ليعلم الناس ما جهلوا و عادلاً ليحكم بالحق. و من هذا حكمه فلا بد من أن ينص عليه علام الغيوب على لسان من يؤدّي ذلك عنه، إذ كان ليس في ظاهر خلخته ما يدل على عصمته.

٣. فإن قالت المعتزلة: هذه دعاوى تحتاجون إلى أن تدلوا على صحتها. قلنا: أجل! لا بد من الدلائل على صحة ما ادّعينا من ذلك، و أنتم فإتما سألتهم عن فرع والفرع لا يدل عليه دون أن يدل على صحة أصله، و دللنا في كتبنا موجودة على صحة هذه الأصول. و نظير ذلك أن سألنا لو سألنا الدليل على صحة الشرايع لاحتجنا أن ندل على صحة الخبر و على صحة نبوة النبي ﷺ و على أنه أمر بها، و قبل ذلك أن الله عز وجل واحد حكيم، و ذلك بعد فراغنا من الدليل على أن العالم محدث. و هذا نظير ما سألونا عنه.

٤. و قد تأملت في هذه المسألة فوجدت غرضها ركيكاً، و هو أنهم قالوا لو كان الحسن بن علي قد نص على من تدعون إمامته لسقطت الغيبة. و الجواب في ذلك أن الغيبة ليست هي العدم، فقد يغيب الإنسان إلى بلد يكون معروفاً فيه مشاهداً لأهله و يكون غائباً عن بلد آخر، و كذلك قد يكون الإنسان غائباً عن قوم دون قوم و عن أعدائه لا عن أوليائه فيقال إنه غائب و إنه مستتر. و إنما قيل غائب لغيبته عن أعدائه و عمن لا يوثق بكتابه من أوليائه، و أنه ليس مثل آبائه — عليهم السلام — ظاهراً للخاصة و العامة. و أولياؤه مع هذا ينقلون وجوده و أمره و نهيه، و هم عندنا بمن

تجب بنقلهم الحجّة إذ كانوا يقطعون العذر لكثرتهم واختلافهم في فهمهم و وقوع الاطمئنان مع خبرهم، ونقلوا ذلك كما نقلوا إمامة آبائه — عليهم السلام — وإن خالفهم مخالفوهم فيها. كما تجب بنقل المسلمين صحّة آيات النبي ﷺ سوى القرآن وإن خالفهم أعداؤهم من أهل الكتاب والمجوس والزنادقة والدهريّة في كونها. وليست هذه مسألة تشتبه على مثلك مع ما أعرفه من حسن تأمّلك.

٥. وأما قولهم: إذا ظهر فكيف يعلم أنّه ابن الحسن بن علي؟ فالجواب في ذلك أنّه قد يجوز بنقل من تجب بنقله الحجّة من أوليائه كما صحّت إمامته عندنا بنقلهم. وجواب آخر وهو أنّه قد يجوز أن يظهر معجزاً يدلّ على ذلك. وهذا الجواب الثاني هو الذي نعتمد عليه ونجيب الخصوم به، وإن كان الأوّل صحيحاً.

٦. وأما قول المعتزلة: فكيف لم يحتجّ عليهم علي بن أبي طالب بإقامة المعجز يوم الشورى؟ فإنّا نقول: إنّ الأنبياء والمهجّج إنّما يظهرون من الدلالات والبراهين حسب ما يأمرهم الله عزّ وجلّ به ممّا يعلم الله أنّه صالح للخلق، فإذا ثبتت الحجّة عليهم بقول النبي ﷺ فيه ونصّه عليه فقد استغنى بذلك عن إقامة المعجزات. اللهمّ إلّا أن يقول قائل إنّ إقامة المعجزات كانت أصلح في ذلك الوقت، فنقول له: وما الدليل على صحّة ذلك؟ وما ينكر الخصم من أن تكون إقامته لها ليست بأصلح وأن يكون الله عزّ وجلّ لو أظهر معجزاً على يديه في ذلك الوقت لكفروا أكثر من كفرهم ذلك الوقت ولادّعوا عليه السحر والخرقة؟ وإذا كان هذا جائزاً لم يعلم أنّ إقامة المعجز كانت أصلح.

٧. فإن قالت المعتزلة: فبأي شيء تعلمون أنّ إقامة من تدّعون إمامته المعجز على أنّه ابن الحسن بن علي أصلح؟

قلنا لهم: لسنا نعلم أنه لابدّ من إقامة المعجز في تلك الحال وإنما نجوّر ذلك. اللهمّ إلا أن يكون لا دلالة غير المعجز فيكون لابدّ منه لإثبات الحجّة، وإذا كان لابدّ منه كان واجباً، وما كان واجباً كان صلاحاً لا فساداً. وقد علمنا أن الأنبياء قد أقاموا المعجزات في وقت دون وقت ولم يقيموها في كلّ يوم ووقت ولحظة وطفرة وعند كلّ محتجّ عليهم ممّن أراد الاسلام، بل في وقت دون وقت على حسب ما يعلم الله عزّ وجلّ من الصلاح. وقد حكى الله عزّ وجلّ عن المشركين أنّهم سألوا نبيّه ﷺ أن يرقى في السماء وأن يسقط السماء عليهم كسفاً أو ينزل عليهم كتاباً يقرؤونه وغير ذلك ممّا في الآية فما فعل ذلك بهم، وسألوه أن يحيي لهم قصي بن كلاب وأن ينقل عنهم جبال تهامة فما أجابهم إليه، وإن كان قد أقام لهم غير ذلك من المعجزات. فكذا حكم ما سألت المعتزلة عنه. ويقال لهم كما قالوا لنا: لم نترك أوضح الحجج وأبين الأدلّة من تكرّر المعجزات والاستظهار بكثرة الدلالات؟

٨. وأمّا قول المعتزلة: إنّه احتجّ بما يحتمل التأويل، فيقال: فما احتجّ عندنا على أهل الشورى إلا بما عرفوا من نصّ النبي ﷺ لأنّ أولئك الرؤساء لم يكونوا جهّالاً بالأمر وليس حكمهم حكم غيرهم من الأتباع. ويقلّب هذا الكلام على المعتزلة فيقال لهم: لم لم يبعث الله عزّ وجلّ بأضعاف من بعث من الأنبياء؟ ولم لم يبعث في كلّ قرية نبياً وفي كلّ عصر ودهر نبياً أو أنبياء إلى أن تقوم الساعة؟ ولم لم يبيّن معاني القرآن حتّى لا يشكّ فيه شكّ؟ ولم تركه محتملاً للتأويل؟ وهذه المسائل تضطرّهم إلى جوابنا.

(۲)

رساله یکی از طرفداران جعفر کذاب

و پاسخ ابن قبه به آن

آن چه در این بخش می آید متن رساله ای است که یکی از طرفداران جعفر برادر حضرت عسکری (ع) به نام ابوالحسن علی بن احمد بن بشّار در ردّ نظریه شیعیان پیرو آن حضرت که اکنون معتقد به امامت و غیبت فرزند ایشان بودند نگاشته بود همراه با پاسخی که ابن قبه بدان داده است.

اساس سخن ابن بشّار در آن رساله این است که ادعای اصحاب خاص حضرت عسکری (ع) بر این که ایشان فرزندی داشته اند بی اساس است. پیش از آن که رحلت آن امام روی دهد کسی هرگز چنین فرزندی را ندیده و درباره او چیزی شنیده بود و از تاریخی هم که ادعای وجود این فرزند شده هنوز کسی او را ندیده است. نظریه و تحلیل شیعی در باب امامت اقتضا دارد که همواره امامی از خاندان پیامبر (ص) در جامعه

وجود داشته باشد که مردم مسائل و مشکلات دینی خود را نزد او برند و از او رهنمود بگیرند. اکنون که حضرت عسکری (ع) در گذشته است، تنها کسی که از این شاخهٔ خاندان پیامبر برای مردم بازمانده جعفر برادر اوست و بدین ترتیب منطقاً او باید به عنوان امام شناخته شود.^۱

در پاسخ به این استدلال، ابن قبه چنین می گوید که البته نظریه و تحلیل شیعی از امامت، مقتضی آن است که در هر زمان، امامی از دودمان پیامبر (ص) وجود داشته باشد ولی آن نظریه، یک اقتضای دیگر هم دارد و آن این که امام بعد، همیشه باید فرزند امام قبل باشد. امامت حضرت عسکری (ع) در روزگار خود از راه نقل متواتر نصّ و نصب پدر ایشان حضرت هادی (ع) که امامت وی مورد اتفاق نظر میان هواداران خط اصلی تشیع و طرفداران جعفر بود به اثبات رسیده بود، چنان که تشکیک در اعتبار چنان نقل متواتر، اساس حجیت اخبار را در عالم وجود، و به تبع آن اعتبار و صحت همهٔ ادیان را که براساس چنان اخبار بنیاد گردیده است درهم می ریخت. نتیجهٔ منطق این مقدمات آن است که حضرت عسکری (ع) که براساس آن نصّ متواتر، امام حق در روزگار خود بود باید لزوماً فرزندی داشته که جانشین او و امام بعدی بوده است هرچند اگر کسی او را در جامعه ندیده باشد. وجود امام به عنوان مرجع اعلیٰ لزوماً اقتضا ندارد که او برای همه قابل دسترسی باشد چه تا زمانی که ارتباط با او از راه اصحاب و نزدیکان وی میسر است او عملاً در دسترس آنان است. حتی پیامبر اکرم (ص) هم در ماجرای هجرت از مکه به مدینه چند روزی در اختفا بودند و این مسأله ضرری به رسالت ایشان

۱. برای نمونه های دیگر از این استدلال در همین مورد رجوع کنید به کافی ۱: ۳۳۱ / کمال الدین:

نمی زد.

درباره علی بن احمد بن بشار نگارنده رساله اصلی، چیزی دانسته نیست جز آن که به وضوح از طرفداران امامت جعفر بوده است.^۱ از مطاوی رساله و محتوای آن به روشنی پیداست که در حال تحریر آن، جعفر در حیات بوده، هرچند ردّ ابن قبه می تواند در آن اوان یا پس از درگذشت جعفر نوشته شده باشد چه در آن قرینه روشنی بر هیچ یک از دو طرف احتمال نیست، مگر آن که شدت مباحثات و کشمکش ها در سال های اولیه غیبت شاهی بر تعلق رساله به همان زمان دانسته شود. به عنوان یک احتمال صرف می توان پنداشت که مؤلف رساله شاید همان علی الطاحن باشد که منابع او را به عنوان متکلمی زبردست و شخصیتی برجسته در جامعه فطحیه کوفه و رهبر طرفداران جعفر در آن شهر معرفی کرده اند، چنان که در فصل سوم گذشت.

۱. محمد بن علی بن بشار قزوینی، از مشایخ صدوق - که از وی در آثار خود مکرراً نقل کرده (لیست موارد در مقدمه معانی الاخبار: ۶۴) و به شهادت کلمه «رحمه الله» پس از نام او در کمال الدین: ۵۲۴ در حین تحریر آن کتاب در اواسط قرن چهارم هجری درگذشته بود - می تواند فرزند همین مؤلف باشد چه حذف وسائط در نسب ها در مواردی که نام جد اعلی (مانند نام بشار در این مورد) نامی نادر بود و نتیجتاً نقش نام خانواده را برای فرزندان و فرزندزادگان ایفا می کرد معمول بوده است. حسن بن محمد بن بشار (از راویان حدیث در اوایل قرن سوم) که نام و روایت او در کافی ۱: ۲۵۸ و عیون اخبار الرضا ۱: ۹۶ و امالی صدوق: ۱۲۸ (نیز مناقب ابن شهر آشوب ۴: ۳۲۷ و بحار الانوار ۴۸: ۲۱۲) هست نیز شاید از همین خاندان باشد.

النقض على أبي الحسن علي بن أحمد بن بشار

في الغيبة

[قد تكلم علينا أبو الحسن علي بن أحمد بن بشار في الغيبة،
وأجابه أبو جعفر محمد بن عبد الرحمن بن قبة الرازي وكان من كلام
على بن أحمد بن بشار علينا في ذلك أن قال في كتابه:]

١. أقول: إنَّ كلَّ المبطلين أغنياء عن تثبيت إنِّيَّة من يدَّعون له و به
يتمسكون و عليه يعكفون و يعطفون، لوجود أعيانهم و ثبات إنسياتهم، و
هؤلاء [يعني أصحابنا] فقراء إلى ما قد غني عنه كلُّ مبطل سلف من تثبيت
إنِّيَّة من يدَّعون له وجوب الطاعة. فقد افتقروا إلى ما قد غني عنه
سائر المبطلين، لأنَّ الزيادة من الباطل تحطُّ والزيادة من الخير تعلو. والحمد لله
رب العالمين.

[ثم قال:]

٢. و أقول قولاً تعلم فيه الزيادة على الإنصاف منّا، وإن كان ذلك غير واجب علينا. أقول: إنّه معلوم أنّه ليس كلّ مدّع و مدّعى له بمحقّ و أن كلّ سائل لمدّع تصحيح دعواه لمنصف. و هؤلاء القوم ادّعوا أنّ لهم من قد صحّ عندهم أمره و وجب له على الناس الاتقياد والتسليم. و قد قدّمنا أنّه ليس كلّ مدّع و مدّعى له بواجب له التسليم، و نحن نسلمّ هؤلاء القوم الدعوى و تقرّ على أنفسنا بالابطال — وإن كان ذلك في غاية المحال — بعد أن يوجدنا إثبات المدّعى له و لا نسألهم تثبيت الدعوى. فإن كان معلوماً أنّ في هذا أكثر من الإنصاف فقد وفينا بما قلناه. فإن قدروا عليه فقد أبطلوا، وإن عجزوا عنه فقد وضح ما قلناه من زيادة عجزهم عن تثبيت ما يدّعون على عجز كلّ مبطل عن تثبيت دعواه، و أنّهم مختصّون من كلّ نوع من الباطل بخاصّة يزدادون بها انحطاطاً عن المبطلين أجمعين لقدرة كلّ مبطل سلف على تثبيت دعواه إثباته من يدّعون له و عجز هؤلاء عمّا قدر عليه كلّ مبطل. إلّا ما يرجعون إليه من قولهم إنّّه لا بدّ ممّن تجب به حجّة الله عزّ و جلّ، و أجل لا بدّ من وجوده — فضلاً عن كونه — فأوجدونا الإثبات من دون إيجاد الدعوى.

٣. و لقد خبرت عن أبي جعفر بن أبي غانم^١ أنّه قال لبعض من سأله

١. ابو جعفر عبدالله بن ابی غانم قزوینی چنانکه از همین عبارت برمی آید از برجستگان جامعه شیعه در آغاز دوره غیبت صغری بوده، ولی نباید فرزند ابو غانم خدمتگزار حضرت عسکری (کمال الدین: ٤٠٨ و ٤٣١ و ٤٩٢) بوده باشد. این ابن ابی غانم همان کسی است که پس از رحلت حضرت عسکری (ع) موضوع وجود فرزندی برای ایشان را انکار کرد و به همین جهت در کشمکش سختی با جامعه شیعه در مورد مسأله جانشین آن امام درگیر شد. شیعیان در این مورد نامه ای به ناحیه مقدسه نوشته و موضوع را گزارش دادند. در توقیعی که از جانب امام (ع) به دست سفیر اول به جامعه رسید امام از این که برخی از شیعیان در شک و تردید هستند اظهار غمگینی فرموده اند (غیبت شیخ: ١٧٢-١٧٣). دانشمند سعد بن عبدالله اشعری از فرزند این شخص، محمد بن عبدالله بن ابی غانم قزوینی، روایت حدیث می کند (کمال الدین: ٣٨١). مصحح کمال الدین در پاورقی صفحه ٥٢ این ابو جعفر بن ابی غانم را با علی بن ابی غانم حرّانی که از دانشمندان شیعه در قرن ششم است یکی دانسته که خطای آشکار است.

فقال: بم تحاجُّ الذين كنت تقول و يقولون إنَّه لا بدَّ من شخص قائم من أهل هذا البيت؟^۱ قال له: أقول لهم هذا جعفر. فيا عجباً! أیختصم الناس بمن ليس هو بمخصوص. و قد كان شيخ في هذه الناحية — رحمه الله — يقول: قد وسمت هؤلاء باللابدِّيَّة، أي أنَّه لا مرجع لهم ولا معتمد إلَّا إلى أنَّه لا بدَّ من أن يكون هذا الذي ليس في الكاينات، فوسمهم من أجل ذلك، و نحن نسَمِّیهم بها. أي أنَّهم دون كلِّ من له بُدَّ^۲ يعكف عليه، إذ كان أهل الأصنام الَّتِي أحدها البُدَّ قد عكفوا على موجود و إن كان باطلاً، و هم قد تعلَّقوا بعدم ليس و باطل محض. و هم اللابدِّيَّة حقّاً، أي لا بُدَّ لهم يعكفون عليه إذ كان كلُّ مطاع معبود. و قد وضع ما قلنا من اختصاصهم من كلِّ نوع الباطل بخاصَّة یزدادون بها انخطاطاً. و الحمد لله.

[ثم قال:]

۴. نختم الآن هذا الكتاب بأن نقول: إمَّا نناظر و نخاطب من قد سبق منه الإجماع على أنَّه لا بدَّ من إمام قائم من أهل هذا البيت تجب به حجة الله و یسدُّ به فقر الخلق و فاقتهم، و من لم یجتمع معنا على ذلك فقد خرج من النظر في کتابنا فضلاً عن مطالبتنا به، و نقول لكلِّ من اجتمع معنا على هذا الأصل الَّذِي قدَّمنا في هذا الموضع: کُنَّا و إياکم قد أجمعنا على أنَّه لا یخلو أحد من بیوت هذه الدار من سراج زاهر، فدخلنا الدار فلم نجد فيها إلَّا بیئاً واحداً، فقد وجب و صحَّ أنَّ في ذلك البيت سراجاً. و الحمد لله ربَّ العالمین.

۱. برای مشابه چنین استدلال و احتجاج علیه شیعه اثنی عشری از جانب اسماعیلیان در قرن چهارم رجوع کنید به کتاب سرائر و اسرارالنطقاء: ۲۴۲.

۲. «بُدَّ» که به معنی و درواقع معرَّب کلمهٔ بت است در جمهرهٔ ابن درید ۶۵:۱ آمده و او می‌گوید که نتوانسته است اصل آن را بیابد، اما در لسان‌العرب ۸۲:۳ می‌گوید که آن معرَّب کلمهٔ فارسی بت است. نشوان جمیری که در شرح رسالهٔ حورالعین: ۲۱۶ اصل کلمه را هندی (سانسکریت) می‌داند ظاهراً به‌خاطر تشابه آن با نام «بودا» است.

افاجابه ابو جعفر محمد بن عبد الرحمن بن قبة الرازي بأن قال:

١. إنا نقول وبالله التوفيق: ليس الإسراف في الإِدِّعاء والتَقَوُّل على الخصوم ممّا يثبت بهما حجة، ولو كان ذلك كذلك لارتفع الحجاج بين المختلفين واعتمد كلُّ واحد على إضافة ما يخطر بباله من سوء القول إلى مخالفه، وعلى ضدّ هذا بني الحجاج ووضع النظر، والإنصاف أولى ما يُعامل به أهل الدين. وليس قول أبي الحسن ليس لنا ملجأ نرجع إليه ولا قيماً نعطف عليه ولا سنداً تتمسك بقوله حجة لأنّ دعواه هذا مجرد من البرهان، والدعوى إذا انفردت عن البرهان كانت غير مقبولة عند ذوي العقول والألباب. ولسنا نعجز عن أن نقول: بلى! لنا — والحمد لله — من نرجع إليه ونقف عند أمره ومن كانت تثبت حجّته وظهرت أدلّته.

٢. فإن قلت: فأين ذلك؟ دلّونا عليه.

قلنا: كيف تحبّون أن ندلّكم عليه؟ أتسألوننا أن نأمره أن يركب ويسير إليكم ويعرض نفسه عليكم؟ أو تسألوننا أن نبني له داراً ونحوّله إليها ونعلّم بذلك أهل الشرق والغرب؟ فإن رمت ذلك فلسنا نقدر عليه ولا ذلك بواجب عليه.

٣. فإن قلت: من أيّ وجه تلزمنا حجّته وتجب علينا طاعته؟

قلنا: إنا نقرّ أنّه لا بدّ من رجل من ولد أبي الحسن عليّ بن محمّد العسكريّ تجب به حجة الله. دللناكم على ذلك حتّى نضطرّكم إليه إن أنصفت من أنفسكم. وأوّل ما يجب علينا وعليكم أن لا نتجاوز ما قد رضي به أهل النظر واستعملوه وأوّا أنّ من حاد عن ذلك فقد ترك سبيل العلماء، وهو أنّا لا نتكلّم في فرع لم يثبت أصله. وهذا الرجل الذي تجحدون وجوده فإنّما يثبت له الحقّ بعد أبيه، وأنتم قوم لا تخالفوننا في وجود أبيه فلا معنى لترك النظر في حقّ أبيه والاشتغال بالنظر معكم في وجوده، فإنّه إذا ثبت

الحقُّ لأبيهِ فهذا ثابت ضرورة عند ذلك باقراركم وان بطل أن يكون الحقُّ لأبيهِ فقد آل الأمر إلى ما تقولون وقد أبطلنا. و هيهات لن يزداد الحقُّ إلّا قوّة ولا الباطل إلّا وهناً وإن زخرفه المبطلون.

٤. والدليل على صحّة أمر أبيهِ أنا وإيّاكم مجتمعون على أنّه لا بدّ من رجل من ولد أبي الحسن تثبت به حجة الله و ينقطع به عذر الخلق، وإنّ ذلك الرجل تلزم حجّته من نأى عنه من أهل الإسلام كما تلزم من شاهده و عاينه. ونحن و أكثر الخلق ممّن قد لزمنا الحجة من غير مشاهدة، فننظر في الوجه الذي لزمنا منه الحجة ما هي، ثمّ ننظر من الأولى من الرجلين الذين لا عقب لأبي الحسن غيرهما فأيهما كان أولى فهو الحجة والإمام ولا حاجة بنا إلى التطويل. ثمّ نظرنا من أيّ وجه تلزم الحجة من نأى عن الرسل والأئمة، فإذا ذلك بالأخبار التي توجب الحجة و تزول عن ناقلها تهمة التواطؤ عليها والاجماع على تخرّصها ووضعها. ثمّ فحصنا عن الحال فوجدنا فريقين ناقلين، يزعم أحدهما أنّ الماضي نصّ على الحسن و أشار إليه و يروون — مع الوصيّة و ما له من خاصّة الكبر — أدلّة يذكرونها و علماً يشبّثونه و وجدنا الفريق الآخر يروون مثل ذلك لجعفر، لا يقول غير هذا فإنّه أولى بنا. نظرنا فإذا الناقلة لأخبار جعفر جماعة يسيرة، والجماعة اليسيرة يجوز عليها التواطؤ والتلاقي والتراسل، فوقع نقلهم موقع شبهة لا موقع حجة، و حجج الله لا تثبت بالشبهات. و نظرنا في نقل الفريق الآخر فوجدناهم جماعة متباعدي الديار والأقطار، مختلفي الهمم والآراء متغايرين، فالكذب لا يجوز عليهم لنأى بعضهم عن بعض ولا التواطؤ ولا التراسل والاجتماع على تخرّص خبر و وضعه، فعلمنا أنّ النقل الصحيح هو نقلهم و أنّ الحقّ هؤلاء، و لأنّه إن بطل ما قد نقله هؤلاء على ما وصفنا من شأنهم لم يصحّ خبرٌ في الأرض و بطلت الأخبار كلّها. فتأمّل — وفّقك الله — في الفريقين فإنّك

تجدهم كما وصفت، وفي بطلان الأخبار هدم الإسلام وفي تصحيحها تصحيح خبرنا، وفي ذلك دليل على صحة أمرنا. والحمد لله رب العالمين.

٥. ثم رأينا الجعفرية تختلف في إمامة جعفر من أي وجه تجب؟ فقال قوم: بعد أخيه محمد، وقال قوم: بعد أخيه الحسن، وقال قوم: بعد أبيه، ورأيناهم لا يتجاوزون ذلك. ورأينا أسلافهم وأسلافنا قدروا قبل الحادث ما يدل على إمامة الحسن، وهو ما روي عن أبي عبد الله قال: «إذا توالى ثلاثة أسماء محمد وعلي والحسن فالرابع القائم»^١ وغير ذلك من الروايات. وهذه وحدها توجب الإمامة للحسن، وليس إلا الحسن وجعفر. فإذا لم تثبت لجعفر حجة على من شاهده في أيام الحسن، والإمام ثابت الحجة على من رآه ومن لم يره، فهو الحسن اضطراراً. وإذا ثبت الحسن، وجعفر عندكم تبرأ منه والإمام لا يتبرأ من الإمام، والحسن قد مضى ولا بد عندنا وعندكم من رجل من ولد الحسن تثبت به حجة الله، فقد وجب بالاضطرار للحسن ولد قائم.

٦. وقل يا أبا جعفر — أسعدك الله — لأبي الحسن — أعزّه الله — يقول محمد بن عبد الرحمن قد أوجدناك إنّي المدعى له فأين المهرب؟ هل تقر على نفسك بالإبطال كما ضمنت أو يمنعك الهوى من ذلك فتكون كما قال الله تعالى: «وَإِنْ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ»؟

٧. فأما ما وسم به أهل الحق من اللابدية لقولهم: «لا بد ممن تجب به حجة الله» فيا عجباً! أفلا يقول أبو الحسن لا بد ممن تجب به حجة الله؟ وكيف لا يقول وقد قال عند حكايته عنا وتعيينه إيانا: «أجل لا بد من وجوده

١. غيب نعماني: ١٧٩-١٨٠ / هداية خصيبي: ٣٧٤ / نصوص صدوق به نقل بحار الانوار ١٥٨: ٥١

/ كمال الدين: ٣٣٣-٣٣٤ / دلائل الإمامة: ٢٣٦ / كفاية الاثر: ٣٢٥ / الرسالة الخامسة في الغيبة

مفيد: ٤٠٠ / غيب شيخ: ١٣٩-١٤٠.

فضلاً عن كونه». فإن كان يقول ذلك فهو وأصحابه من اللابديّة، وإمّا وسم نفسه وعاب إخوانه، وإن كان لا يقول ذلك فقد كفينا مؤونة تنظيره وتمثيله بالبيت والسراج. وكذا يكون حال من عاند أولياء الله، يعيب نفسه من حيث يرى أنّه يعيب خصمه. والحمد لله المؤيد للحقّ بأدلّته. ونحن نسَمّي هؤلاء بالبُدِيّة، إذ كان عبدة البدّ قد عكفوا على ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنهم شيئاً، وهكذا هؤلاء.

۸. ونقول: يا أبا الحسن — هداك الله — هذا حجة الله على الجنّ والإنس ومن لا تثبت حجّته على الخلق إلّا بعد الدعاء والبيان، محمد ﷺ، قد أخفى شخصه في الغار حتّى لم يعلم بمكانه ممّن احتجّ الله عليهم به إلّا خمسة نفر. فإن قلت: إنّ تلك غيبة بعد ظهوره و بعد أن قام على فراشه من يقوم مقامه. قلت لك: لسنا نحتجّ عليك في حال ظهوره، ولا استخلافه لمن يقوم مقامه من هذا في قبيل ولا دبير، وإمّا نقول لك: أليس ثبتت حجّته في نفسه في حال غيبته على من لم يعلم بمكانه لعلّة من العلل: فلا بدّ من أن يقول: نعم، قلنا: وتثبت حجة الامام و ان كان غائباً لعلّة أخرى وإلّا فما الفرق. ثمّ نقول: وهذا أيضاً لم يَغِب حتّى ملأ آباؤه — عليهم السّلام — آذان شيعتهم بأنّ غيبته تكون و عرّفوهم كيف يعملون عند غيبته. فإن قلت في ولادته فهذا موسى — عليه السّلام — مع شدّة طلب فرعون إيّاه و ما فعل بالنساء والأولاد لمكانه حتّى أذن الله في ظهوره، وقد قال الرضا — عليه السّلام — في وصفه: «بأبي و أمّي شبيهي و سمّي جدّي و شبيهه موسى بن عمران»^۱.

۹. و حجة أخرى — نقول لك: يا أبا الحسن أتقرّ أنّ الشيعة قد روت في الغيبة أخباراً؟ فإن قال: لا، أوجدناه الأخبار، وإن قال: نعم، قلنا له: فكيف تكون حالة الناس إذا غاب إمامهم فكيف تلزمهم الحجة في وقت

غيبته؟ فإن قال: يقيم من يقوم مقامه، فليس يقوم عندنا و عندكم مقام الإمام إلا الإمام، وإذا كان إماماً قائماً فلا غيبة، وإن احتجّ بشيء آخر في تلك الغيبة فهو بعينه حجّتنا في وقتنا لا فرق فيه ولا فصل.

١٠. و من الدليل على فساد أمر جعفر موالاته و تزكيته فارس بن حاتم و قد تبرأ منه أبوه و شاع ذلك في الأمصار حتّى وقف عليه الأعداء فضلاً عن الأولياء. و من الدليل على فساد أمره استعانت به استعان في طلب الميراث من أم الحسن و قد أجمعت الشيعة أن آباءه — عليهم السلام — أجمعوا أن الأخ لا يرث مع الأم.^١ و من الدليل على فساد أمره قوله «إني إمام بعد أخي محمد» فليت شعري متى ثبتت إمامة أخيه — و قد مات قبل أبيه — حتّى تثبت إمامة خليفته؟ و يا عجباً إذا كان محمد يستخلف و يقيم إماماً بعده و أبوه حيّ قائم و هو الحجة والإمام فما يصنع أبوه؟^٢ و متى جرت هذه السنّة في الأئمة و أولادهم حتّى نقبلها منكم؟ فدّلونا على ما يوجب إمامة محمد حتّى إذا ثبتت قُبِلنا إمامة خليفته. والحمد لله الذي جعل الحقّ مؤيِّداً و الباطل مهتوكاً ضعيفاً زاهقاً.

١١. فأما ما حكى عن ابن أبي غانم — رحمه الله — فلم يُرد الرجل بقوله

١. كتاب التكليف شلمغاني (معروف به فقه الرضا): ٢٨٨ / تفسير عياشي ٧٢:٢ / كافي ٨٢:٧ و ٩١ / رجال كشي: ١٣٤ / من لا يحضره الفقيه ٢٦٩:٤ / تهذيب شيخ ٩: ٢٥١، ٢٧٠، ٢٨٣، ٢٩٢، ٣١٠ و ٣١٧.

٢. اين استدلال مشابه استدلال داود بن قاسم جعفری است در شعری در موازنه میان دعوی طرفداران موسی بن جعفر و اسماعیلیّه که مدّعی بودند اسماعیل پیش از درگذشت خود در حیات پدر خویش، فرزندش محمد را به امامت نصب کرده است (مناقب ١: ٢٦٧):

لَمَّا انبرى لي سائلاً لاجيبه	موسى احمق بها أم اسماعيل
قلت الدليل معي عليك و ما على	ما تدّعيه على الامام دليل
موسى اطليل له البقاء فحازها	ارثاً و نصّاً والرواة تقول
انّ الامام الصادق بن محمد	عزى باسماعيل و هو جديل
واتى الصلاة عليه يمشى حافياً	أفجعفر فى وقته معزول؟

[اِنَّه] عندنا تثبت إمامة جعفر، وإِنما أراد أن يعلم السائل أنَّ أهل هذا البيت لم يفنوا حتَّى لا يوجد منهم أحدٌ.

۱۲. و أمّا قوله: «وكلُّ مطاع معبود» فهو خطأ عظیم، لأنّا لا نعرف معبوداً إلاَّ الله و نحن نطيع رسول الله ﷺ ولا نعبدہ.

۱۳. و أمّا قوله: «نختم الآن هذا الكتاب بأن نقول: إِنما نناظر و نخطب من قد سبق منه الإجماع بأنّه لابدّ من إمام قائم من أهل هذا البيت تجب به حجة الله — إلى قوله — و صحّ أنّ في ذلك البيت سراجاً»، ولا حاجة بنا إلى دخوله، فنحن — وفقك الله — لا نخالفه وإنّه لابدّ من إمام قائم من أهل هذا البيت تجب به حجة الله، و إِنما نخالف في كيفية قيامه و ظهوره و غيبته. و أمّا ما مثّل به من البيت و السراج فهو منى و قد قيل إنّ المنى رأس مال المفسر.^۱ و لكنّا نضرب مثلاً على الحقيقة لا نيل فيه على خصم و لا نحيف فيه على ضدّ بل نقصد فيه الصواب فنقول: كنّا و من خالفنا قد أجمعنا على أن فلاناً مضى وله ولدان و له دار، و أنّ الدار يستحقّها منها من قدر على أن يحمل بإحدى يديه ألف رطل، و أنّ الدار لا تزال في يدي عقب الحامل إلى يوم القيامة، و نعلم أن أحدهما يحمل و الآخر يعجزه، ثمّ احتجنا أن نعلم من الحامل منها فقصدنا مكانها لمعرفة ذلك فعاق عنها عائق منع عن مشاهدتها غير أنّا رأينا جماعات كثيرة في بلدان نائية متباعدة بعضها عن بعض يشهدون أنّهم رأوا أنّ الأكبر منها قد حمل ذلك، و وجدنا جماعه يسيرة في موضع واحد يشهدون أنّ الأصغر منها فعل ذلك، و لم نجد لهذه الجماعة خاصّة يأتون بها. فلم يجز في حكم النظر و قضیة الإنصاف و ما جرت به العادة و صحّت به التجربة ردّ شهادة تلك الجماعات و قبول شهادة

۱. در وصیّت امیر مؤمنان (ع) به فرزند ارجمندشان حضرت مجتبی (ع) در نهج البلاغه: ۴۰۲ آمده است: «و اِیّاک و الاتّکال علی المنی فانّها بضائع النوکی».

هذه الجماعة، والتهمة تلحق هؤلاء و تبعد عن أولئك.

١٤. فإن قال خصومنا: فما تقولون في شهادة سلمان و أبي ذرّ و عمار و المقداد لأمير المؤمنين — عليه السّلام —^١ و شهادة تلك الجماعات و أولئك الخلق لغيره، أيها أصوب؟

قلنا لهم: لأمير المؤمنين — عليه السّلام — و أصحابه أمور خُصَّ بها و خصّوا بها دون من بإزائهم، فإن أوجدتمونا مثل ذلك أو ما يقاربه لكم فأنتم المحقّون. أوّلها أن أعداءه كانوا يُقرّون بفضله و طهارته و علمه، و قد روينا و رووا له معنا أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أخبر أن الله يوالى من يواليه و يعادى من يعاديه، فوجب لهذا ان يتّبع دون غيره. و الثّانى أن أعداءه لم يقولوا نحن نشهد أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أشار إلى فلان بالإمامة و نصبه حجة للخلق، و إنّما نصبوه لهم على جهة الاختيار كما قد بلغك. و الثّالث أن أعداءه كانوا يشهدون على أحد أصحاب أمير المؤمنين — عليه السّلام — أنه لا يكذب، لقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ «ما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء على ذي لهجة أصدق من أبي ذرّ»،^٢ فكانت شهادته وحده أفضل من شهاداتهم. و الرّابع أن أعداءه قد نقلوا ما نقله أولياؤه ممّا تجب به الحجة و ذهبوا عنه بفساد التّأويل. و الخامس أن أعداءه رووا في الحسن و الحسين أنّهما سيّدا شباب أهل الجنّة، و رووا أيضاً أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قال: «من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النّار»،^٣ فلمّا

١. احتجاج طبرسى ١: ٩٩-١٠١. نیز نگاه کنید به عثمانیه جاحظ: ١٧٢ و ١٨٠-١٨١ / مسائل الامامة: ١٠ / انساب الاشراف ١: ٥٩١.

٢. مسند احمد ٢: ١٧٥، ٢٢٣، ١٩٧، ٤٢٢: ٦ / سنن ابن ماجه ١: ٥٥ / سنن ترمذی ١٣: ٢١٠ و منابع دیگر.

٣. مسند احمد ٢: ١٥٩ و ١٧١ (و موارد بسیار دیگری که در معجم المفهرس حدیث نبوی ٥: ٥٤٩ ذکر شده) / صحیح بخاری ١: ٣٩-٤٠، ٢: ٣٧٢-٣٧٤ / صحیح مسلم ١: ١٠ / ابن ماجه ١: ١٣-١٤ / سنن ابوداود ٣: ٣٢ / سنن ترمذی ١٠: ١٢٦، ١٢٨ و ١٣٧ / من لایحضره الفقیه ٤: ٣٦٤ و منابع بسیار دیگر.

شهدا لایبهما بذلك و صحَّ أنَّهما من أهل الجَنَّة بشهادة الرسول و جب تصدیقهما، لائهما لو کذباً فی هذا لم یكونا من أهل الجَنَّة و کانا من أهل النار و حاشا لهما الزکیّین الطیّبین الصادقین. فلیوجدنا أصحاب جعفر خاصّةً هی لهم دون خصومهم حتّیّ تقبل ذلك. و إلّا فلا معنی لترك خبر متواتر لا تهمة فی نقله ولا علی ناقلیه و قبول خبر لا یؤمن علی ناقلیه تهمة التواطؤ علیه و لا خاصّةً معهم یتبتون بها، ولن یفعل ذلك إلّا تائه حیران.

۱۵. فتأمل — أسعدک الله — فی النظر فی ما کتبت به إلیک ممّا ینظر به الناظر لدینه المفکرّ فی معاده المتأمل بعین الخیفة والحذار إلی عواقب الکفر والجحود موقّفاً إن شاء الله تعالی. أطل الله بقاءک وأعزّک وأیدک وثبتک وجعلک من أهل الحقّ وهداک له وأعاذک من أن تكون من الذّین ضلّ سعیهم فی الحیوة الدنیا و هم یحسبون أنَّهم یحسنون صنعاً و من الذّین یستزهم الشیطان بخدعه و غروره وإملائه و تسویله، وأجرى لک أجمل ما عودک.

(۳)

رساله ابن قبه در پاسخ زیدیه^۱

آنچه به دنبال می آید متن رساله نقض کتاب الاشهاد ابن قبه است و آن پاسخ به کتابی به نام کتاب الاشهاد از مؤلفی زیدی به نام ابوزید علوی^۲

۱. در الامتاع والمؤانسه ابوحیان توحیدی ۲: ۱۸۸ درگیری های کلامی و فرقه ای این روزگار میان امامیه و زیدیه به عنوان شدیدترین نمونه چنین مجادلات فکری یاد می شود: «فاناظرهم فیک.. لا کمناظره الحنبلیین مع الطبریّین (یعنی هواداران ابوجعفر طبری مفسر و مورخ که حنابلّه بغداد او را تا پایان عمر خانه نشین کردند) و اجادل من اجلک لا جدل الزیدیّین مع الامامیین...».

۲. این شخص همان ابوزید عیسی بن محمد علوی است که ابوالحسین هارونی، المؤید بالله، در اثبات نبوة النبی: ۱۲-۱۳ از ردیه او بر اسماعیلیان باطنی یاد کرده، و ابوطالب هارونی، الناطق بالحق (متوفی ۴۲۴) در امالی خود (تیسیر المطالب: ۱۱۵، ۱۱۹ و ۱۳۱. نیز ببینید ۳۸، ۷۶، ۷۸) به واسطه استاد خویش ابوالعباس احمد بن ابراهیم حسنی (متوفی ۳۵۲، همان شخص که به شرح مذکور در الحدائق الوردیه محلی: ۲۶۲ و مآخذ دیگر [نیز اجمالاً در تهذیب شیخ ۲: ۱] موجب گرویدن همان ابوالحسین هارونی، از تشیع امامی به تشیع زیدی شد) از وی روایت

است که آن را در اواخر قرن سوم هجری و به شهادت متن کتاب (بند ۲۴) پس از درگذشت جعفر برادر حضرت عسکری (ع) نوشته بود.

ابوزید علوی مبانی شیعه امامیه را در مبحث امامت از سه زاویه مورد حمله و انتقاد قرار می‌دهد. یکی آن‌که آنان امامت را که به نص پیامبر اکرم (ص) متعلق به خاندان آن حضرت به‌طور عام است بدون دلیل به شاخه‌ای از نسل حسینی خاندان منحصر کرده‌اند. دوم آن‌که آنان انتقال امامت را از امامی به امام دیگر براساس نص و وصیت می‌دانند درحالی که در هر دوره و پس از درگذشت هر امام بر سر آن که جانشین منصوب او کیست با یکدیگر اختلاف نظر شدید پیدا می‌کنند. و سوم آن‌که آنان کسانی را به‌عنوان امام می‌پذیرند که هرگز به مبارزه با ظلم و ظالمین برخاسته و در صدد برقرار کردن نظام حق و عدالت برنیامده‌اند درحالی که به نظر زیدیه، امام کسی است که مردم را به شورش علیه ستمکاران و استقرار حکومت عدل دعوت کند. او همچنین شیعه امامیه را به‌خاطر

→ می‌کند. این ابوزید در همان امالی (تیسیر المطالب: ۱۱۵) از احمد بن سهل رازی مؤلف کتاب اخبار فح از قاسم بن ابراهیم رسی (متوفی ۲۴۶) روایت کرده است گرچه در نسخ موجود مصابیح ابوالعباس حسنی - که آن حکایت از آن جاست - احمد بن سهل آن روایت را از حسین بن قاسم بن ابراهیم رسی از پدر خود نقل نموده (اخبار فح: ۲۸۴) و مصحح کتاب اخبار فح به این استناد، احمد بن سهل مؤلف آن اثر را از رجال اوائل قرن چهارم دانسته که ظاهراً درست نیست. به‌هرحال باتوجه به تاریخ درگذشت ابوالعباس حسنی راوی از ابوزید عیسی بن محمد علوی، این ابوزید مذکور در امالی ابوطالب در همان اواخر قرن سوم و اوایل چهارم می‌زیسته و حداکثر اندکی از ابن قبه جوان‌تر بوده است. ردّ نوشتن دانشمندان معمرتر بر جوانان دوره خویش و مناظره با آنان نیز همواره وجود داشته و امری نادر نبوده است. [اخیراً دانشمند حسن انصاری قمی مقاله عالمانه‌ای در مجله معارف، شماره ۱ سال ۱۷، صفحات ۱۲۵ - ۱۲۹ درباره این مؤلف، با عنوان «ابوزید علوی و کتاب او در ردّ امامیه»، به‌چاپ رسانیده است. براساس نقل ایشان از عمده الطالب کبری، این شخص در سال ۳۲۶ در ری درگذشته بود].

اعتقاد به امام غائب و ادّعاء علم غیب در حق ائمه خود مورد انتقاد قرار می‌دهد.

ابن قبه پاسخ خود را به این انتقادات بر دو اساس نقض و حل استوار کرده که از طرفی ورود اشکال را به شیعیان امامی و عقاید آنان باطل می‌شناسد و از طرف دیگر بیان می‌دارد که آن انتقادات به همان شکل بر زیدیه نیز وارد است. در همین جاست که او می‌کوشد تئوری متقن و قابل دفاعی از نظریه امامت شیعی عرضه دارد که از این گونه انتقادات مصون باشد. او در این اثر مانند آثار دیگر خود بر اعتبار تواتر شیعی نص و حجّیت آن در اثبات سلسله ائمه به آن صورت که شیعه معتقد است تأکید می‌کند (بندهای ۱۸، ۲۲، ۲۸، ۲۹، ۳۵ و ۴۴) و می‌گوید که ملاک امامت افضلیّت است نه توارث فرزندان از پدر (بندهای ۹، ۱۰، ۴۴، ۴۸ و ۵۰). او همچنین به شدت، نسبت عقیده به علم غیب امام را به شیعه انکار و تکذیب می‌کند و می‌گوید که تنها غلات مشرک و کافر چنین اعتقادی داشته‌اند. او می‌گوید که امام جز عبدی صالح و عارف به معارف قرآن و سنت رسول (ص) نیست (بندهای ۲۵، ۳۴ و ۵۵).

این متن همچنین برای محققانی که روی تاریخ قدیم مذهب زیدیه کار می‌کنند اطلاعات مفید دارد. مثلاً اشاره‌ای که به تقسیم جامعه زیدی میان دو گروه معتزلی و مثبته دارد (بند ۶۷) شاهد باارزشی بر این نکته است که برخلاف برخی اظهار نظرهای پیشین، عقاید معتزله در نیمه دوم قرن سوم مقام شایسته‌ای برای خود در مکتب زیدی یافته بود.^۱ همچنین اشاره‌ای که به عدم تحرّک و سکوت ائمه زیدیه در آن دوره می‌نماید (بند ۷۱) صحت

۱. برای شرح بیشتر در این باب رجوع شود به کتاب مادلونگ درباره امام قاسم بن ابراهیم رسی

(به زبان آلمانی): ۹۴-۹۱ و ۱۴۵-۱۴۰.

تحلیلات و استنتاجات دانشمند ویلفرد مادلونگ را دربارهٔ موضع سیاسی امام زیدیه قاسم بن ابراهیم رسی (متوفی ۲۴۶) به خوبی تأیید می‌کند.^۱

متن زیر براساس نسخهٔ چاپ شده در کمال الدّین، چاپ تهران - ۱۳۹۰ به تصحیح آقای علی اکبر غفاری است با چند تصحیح اضافی براساس مقابله با چند نسخهٔ دیگر از آن کتاب که در آن طبع مورد مراجعه نبوده است (نسخ شمارهٔ ۶۳۲۴ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران و ۳۸۲ طباطبائی، ۱۸۵ و ۴۹۷۳ مجلس) و یک دو مورد اصلاح قیاسی.

نقض كتاب الإشهاد لأبي زيد العلوي

[قال أبو جعفر محمد بن عبد الرحمن بن قبة الرازي في نقض

كتاب الإشهاد لأبي زيد العلوي:]

١. قال صاحب الكتاب بعد أشياء كثيرة ذكرها لا منازعة فيها: «وقالت الزيدية والمؤتمّة^١: الحُجّة من ولد فاطمة لقول الرسول المجمع عليه في حجة الوداع، و يوم خرج إلى الصلاة في مرضه الذي توفي فيه: أيّها الناس قد خلّفت فيكم كتاب الله و عترتي، ألا وإنّهما لن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض، ألا وإنّكم لن تضلّوا ما إن تمسّكتم بهما». ثمّ أكّد صاحب الكتاب هذا الخبر وقال فيه قولاً لا مخالفة فيه. ثمّ قال بعد ذلك: «إنّ المؤتمّة خالفت الإجماع وادّعت الإمامة في بطن من العترة و لم توجبها لسائر العترة، ثمّ لرجل من

١. يعنى شيعة اماميه، به ووضح براى القاء اين معنى كه شيعيان امامى در واقع پيرو ائمه نيستند بلکه مدعى چنين امرى هستند. ولى تعبير «المؤتمّة بى» در روايتى منسوب به امير مؤمنان (ع) در كتاب سليم بن قيس: ٨٤ در معنى پيروان واقعى و عملى آن حضرت به كار رفته است.

ذلك البطن في كل عصر».

٢. فأقول وبالله الثقة: إنَّ في قول النبي ﷺ على ما يقول الإمامية دلالة واضحة. وذلك أنَّ النبي ﷺ قال: «إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي». دلَّ على أنَّ الحجة من بعده ليس من العجم ولا من سائر قبائل العرب بل من عترته أهل بيته. ثمَّ قرن قوله بما دلَّ على مراده فقال: «إلا وإنيهما لن يفترقا حتَّى يردا عليَّ الحوض». فأعلمنا أنَّ الحجة من عترته لا يفارق الكتاب، وأنا متى تمسكنا بمن لا يفارق الكتاب لن نضلَّ و [أنَّ] من لا يفارق الكتاب [فهو] ممَّن فرض على الأمة أن يتمسكوا به. ويجب في العقول أن يكون عالماً بالكتاب مأموناً عليه، يعلم ناسخه من منسوخه وخاصه من عامه و حتمه من ندبه و محكمه من متشابهه ليضع كلَّ شيء من ذلك موضعه الَّذي وضعه الله عزَّ وجلَّ، لا يقدِّم مؤخراً ولا يؤخِّر مقدِّماً. ويجب أن يكون جامعاً لعلم الدِّين كلِّه ليتمكن التمسك به والأخذ بقوله فيما اختلفت فيه الأمة و تنازعت من تأويل الكتاب والسنة، لأنَّه إن بقي منه شيء لا يعلمه لم يمكن التمسك به. ثمَّ متى كان بهذا المحلِّ أيضاً ولم يكن مأموناً على الكتاب لم يؤمن أن يغلط فيضع الناسخ منه مكان المنسوخ والمحكم مكان المتشابه والندب مكان الحتم إلى غير ذلك ممَّا يكثر تعداده، وإذا كان هكذا صار الحجَّة والمجوج سواء. وإذا فسد هذا القول صحَّ ما قالت الإمامية من أنَّ الحجة من العتره لا يكون إلا جامعاً لعلم الدِّين معصوماً مؤتمناً على الكتاب. فإن وجدت الزيدية في أئمتها من هذه صفته فنحن أوَّل من ينقاد له، وإن تكن الأخرى فالحقُّ أولى ما اتُّبع.

٣. وأمَّا قوله «إنَّ المؤتمنة خالفت الإجماع وادَّعت الإمامة في بطن من العتره»، فيقال له: ما هذا الإجماع السابق الَّذي خالفناه؟ فإنَّا لا نعرفه. اللهمَّ أن تجعل مخالفة الإمامية للزيدية خروجاً من الإجماع، فإن كنت إلى

هذا تؤمي فليس يتعذر على الامامية أن تنسبك إلى مثل ما نسبتها إليه و تدّعي عليك من الإجماع مثل الذي ادّعيت عليه. و بعد فأنّت تقول إنّ الإمامة لا تجوز إلّا لولد الحسن والحسين، فبيّن لنا لم خصّصت ولدهما دون سائر العترة لنبيّن لك بأحسن من حجّتك ما قلناه. و سيأتي البرهان في موضعه إن شاء الله.

٤. ثمّ قال صاحب الكتاب: «وقالت الزيدية: الإمامة جائزة للعترة كلّهم لدلالة رسول الله ﷺ عليهم عامّاً لم يخصّص بها بعضاً دون بعض، و لقول الله عزّ و جلّ دون غيرهم بأجمعهم: «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا» — الآية».

٥. فأقول و بالله التوفيق: قد غلط صاحب الكتاب في ما حكى، لأنّ الزيدية إنّما تجيز الإمامة لولد الحسن والحسين خاصّة. والعترة في اللغة العمّ و بنو العمّ، الأقرب فالأقرب، و ما عرف أهل اللغة قطّ ولا حكى عنهم أحد أنّهم قالوا العترة لا تكون إلّا ولد الابنة من ابن العمّ. هذا شيء تمنّته الزيدية و خدعت به أنفسها و تفرّدت بادّعائه بلا بيان ولا برهان، لأنّ الذي تدّعيه ليس في العقل ولا في الكتاب ولا في الخبر ولا في شيء من اللغات، وهذه اللغة و هؤلاء أهلها فاسألوهم تبين لكم أنّ العترة في اللغة الأقرب فالأقرب من العمّ و بني العمّ.

٦. فإن قال صاحب الكتاب: فلم زعمت أنّ الإمامة لا تكون لفلان و ولده،^١ و هم من العترة عندك؟

١. منظور عباس عمّ پیامبر(ص) و فرزندزادگان او یعنی خلفای عباسی هستند که در روزگار تحریر کتاب در قدرت بودند و به همین جهت نیز ذکر نام آنان به صراحت نشده است. نمونه جنین «تقیّه» در مآخذ دوره عباسی فراوان است. ببینید برای مثال: تفسیر علی بن ابراهیم ١: ٣٧٢ و ١٢٣ / غیبت نعمانی: ٢٥٥ / بحار الانوار ٣٦: ٣٨٣٧ به نقل از طرائف سیّد ابن طاووس.

قلنا له: نحن لم نقل هذا قياساً وإنما قلناه اتباعاً لما فعله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بهؤلاء الثلاثة دون غيرهم من العترة ولو فعل بفلان ما فعله بهم لم يكن عندنا إلا السمع والطاعة.

۷. و أمّا قوله: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَالَ: «كُفُّوا أَوْرَثَنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا» — الآية»، فيقال له: قد خالفك خصومك من المعتزلة وغيرهم في تأويل هذه الآية و خالفتك الإمامية و أنت تعلم من السابق بالخيرات عند الإمامية.^۱ و أقلُّ ما كان يجب عليك — و قد ألّفت كتابك هذا لتبيّن الحقّ و تدعو إليه — أن تؤيّد الدعوى بحجّة، فإن لم تكن فاقناع، فإن لم يكن فترك الاحتجاج بما لم يمكنك أن تبين أنّه حجّة لك دون خصومك، فإن تلاوة القرآن و ادّعاء تأويله بلا برهان أمرٌ لا يعجز عنه أحدٌ. و قد ادّعى خصومنا و خصومك أن قول الله عزّ و جلّ: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ» — الآية — هم جميع علماء الأئمة، و أنّ سبيل علماء العترة و سبيل علماء المرجئة^۲ سبيل واحد، و أنّ الإجماع لا يتمّ و الحجّة لا تثبت بعلم العترة، فهل بينك و بينها فصل؟ و هل تقنع منها بما ادّعت أو تسألها البرهان؟ فإن قال: بل أسألها البرهان، قيل له: فهات برهانك أولاً على أنّ المعنى بهذه الآية الّتي تلوتها هم العترة، و أنّ العترة هم الذرّية، و أنّ الذرّية

۱. «سابق بالخيرات» (قرآن كريم ۳۲:۳۵) در روايات شيعه بر ائمه اطهار منطبق شده و منظور ابن قبه از «و انت تعلم من السابق بالخيرات عند الامامية» همين است. رجوع كنيد به بصائر الدرجات: ۴۷-۴۴ / تفسير على بن ابراهيم ۲: ۲۰۹ / عيون اخبار الرضا ۱: ۲۲۹ / معاني الاخبار: ۱۰۵ / مجمع البيان ۲۲: ۲۴۴ / احتجاج ۲: ۱۳۹ / سعد السعود: ۱۰۷.

۲. اصطلاح مرجئه بر ستیان طرفدار حكومت اموى، و به طور كلى طرفدار حكومت ها اطلاق مى شده است در برابر معتزله كه همه حكومت هاى آن عصر را حكومت جور مى دانستند. (رجوع كنيد به مدخل مرجئه در دائره المعارف اسلام به زبان انگليسى، چاپ اول ۳: ۵۳۴-۵۳۵)، اما در اين سياق به معنى اهل سنت به طور كلى است.

هم ولد الحسن والحسين دون غيرهم من ولد جعفر^۱ و غيره بمن أمهاتهم فاطمیات.

۸. ثم قال: «و يقال للمؤتمّة: ما دليلكم على إيجاب الإمامة لواحد دون الجميع و حظرها على الجميع؟ فإن اعتلّوا بالوراثه والوصيّة قيل لهم: هذه المغیریّة^۲ تدّعی الإمامة لولد الحسن ثمّ في بطن من ولد الحسن بن الحسن^۳ في كلّ عصر و زمان بالوراثه والوصيّة من أبيه و خالفوكم بعد في ما تدّعون كما خالفتم غيركم في ما يدّعی».

۹. فأقول و بالله الثّقة: الدلیل على أنّ الإمامة لا تكون إلّا لواحد أنّ الإمام لا يكون إلّا الأفضل، والأفضل يكون على وجهين: إمّا أن يكون أفضل من الجميع أو أفضل من كلّ واحد من الجميع، فكيف كانت القصّة فليس يكون الأفضل إلّا واحداً، لأنّه من المحال أن يكون أفضل من جميع الأمّة أو من كلّ واحد من الأمّة و فی الأمّة من هو أفضل منه. فلمّا لم یجز هذا، و صحّ بدلیل تعترف بصحّته الزیديّة أنّ الإمام لا يكون إلّا الأفضل، صحّ أنّها لا تكون إلّا لواحد في كلّ عصر. والفصل في ما بیننا و بین المغیریّة سهل و اوضح قریب، والمثّنة لله، و هو أنّ النبی ﷺ دلّ على الحسن والحسين

۱. جعفر بن ابی طالب برادر امیر مؤمنان(ع) که در سال ۸ در جنگ مؤته به شهادت رسید.
۲. هواداران و پیروان مغیره بن سعید بجلی (درگذشته ۱۱۹) که در روزگار زندگی امام باقر(ع) از پیروان ایشان به شمار می رفت اما در تحولات بعدی به شاخه حسنی خاندان پیامبر پیوست و هواداران او، محمد بن عبدالله نفس زکیه را مهدی موعود دانستند. رجوع کنید به مدخل مغیره در دائرةالمعارف اسلام به زبان انگلیسی، چاپ جدید ۷: ۳۴۷-۳۴۸ (به قلم مادلونگ).
۳. حسن بن الحسن همان حسن مثنی جدّ سادات طباطبائی است که فرزند امام مجتبی(ع) و پدر عبدالله بن الحسن، و خود در روزگار خویش از شخصیت های مورد احترام در خاندان پیامبر بود. او در زمان خلافت ولید بن عبدالملک اموی (۸۶-۹۶) درگذشت (نسب قریش از مصعب بن عبدالله: ۴۶: ۴۹ / ارشاد مفید: ۱۹۶-۱۹۷ / المجدی: ۳۶-۳۷ / عمدة الطالب: ۹۸-۱۰۰).

دلالت بیّنه و بانها من سائر العترة بما خصّها به ممّا ذکرناه و وصفناه، فلما مضى الحسن کان الحسين أحقّ و أولى بدلالة الحسن لدلالة الرسول ﷺ علیه و اختصاصه إياه و إشارته إليه. فلو کان الحسن أوصى بالامامة إلى ابنه لکان مخالفاً للرسول ﷺ و حاشا له من ذلك. و بعد فلسنا نشکّ ولا نرتاب في أنّ الحسين أفضل من الحسن بن الحسن بن علي، والافضل هو الامام علی الحقيقة عندنا و عنالزیديّة. فقد تبیّن لنا بما وصفنا کذب المغیریّة و انتقض الاصل الّذي بنوا علیه مقالته.

۱۰. و نحن لم نخصّ علی بن الحسن بن علي بما خصّصناه به محاباة و لا قلّدنا في ذلك أحداً، ولكنّ الاخبار قرعت سمعنا فيه بما لم تفرع في الحسن بن الحسن.^۱ و دلّنا علی أنّه أعلم منه ما نُقل من علم الحلال و الحرام عنه و عن الخلف من بعده و عن أبي عبدالله، و لم نسمع للحسن بن الحسن بشيء يمكننا أن نقابل بينه و بين ما سمعناه من علم علي بن الحسين. و العالم بالدين أحقّ بالامامة ممّن لا علم له. فان كنتم يا معشر الزیديّة عرفتم للحسن بن الحسن علماً بالحلال و الحرام فأظهروه، و إن لم تعرفوا له ذلك فتفكّروا في قول الله عزّ و جلّ: «أَفَنُيْهِدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ». فلسنا ندفع الحسن بن الحسن عن فضل و تقدّم و طهارة و زكاة و عدالة، و الامامة لا يتمّ أمرها إلّا بالعلم بالدين و المعرفة بأحكام ربّ العالمين و بتأويل كتابه. و ما رأينا إلى يومنا هذا و لا سمعنا بأحد قالت الزیديّة بامامته إلّا و هو يقول في التأويل — أعني تأويل القرآن — علی الاستخراج و في الاحكام علی الاجتهاد و القياس.^۲ و ليس

۱. در مورد دعوی احقیّت شاخه حسنی نسبت به امامت نگاه کنید به بحارالانوار ۲۸۱:۴۷ در جدال عبدالله بن الحسن با حضرت صادق(ع) و نظر او که می گفت حضرت سیدالشهدا(ع) باید امامت را به فرزندان برادر بزرگ خود منتقل می فرمودند نه فرزند خود.
۲. برای سابقه تاریخی استدلال بر عدم امامت کسانی که در شرع به اجتهاد و قیاس عمل کرده

يمكن معرفة تأويل القرآن بالاستخراج، لأنّ ذلك كان ممكناً لو كان القرآن إنّما أنزل بلغة واحدة و كان علماء أهل تلك اللغة يعرفون المراد، فأما القرآن فقد نزل بلغات كثيرة و فيه أشياء لا يعرف المراد منها إلا بتوقيف مثل الصلاة والزكاة والحجّ و ما في هذا الباب منه، ممّا نعلم و تعلمون أنّ المراد منه إنّما عرف بالتوقيف دون غيره، فليس يجوز حمله على اللغة لأنك تحتاج أولاً أن تعلم أنّ الكلام الذي تريد أن تتأوله ليس فيه توقيف أصلاً لا في جملة ولا في تفصيله.

١١. فان قال منهم قائل: لم ينكر أن يكون ما كان سبيله أن يعرف بالتوقيف فقد وقف الله رسوله ﷺ عليه، و ما كان سبيله أن يستخرج فقد و كلّ إلى العلماء و جعل بعض القرآن دليلاً على بعض، فاستغنينا بذلك عمّا تدعون من التوقيف والموقف.

قيل له: لا يجوز أن يكون ذلك على ما وصفتم، لأننا نجد للآية الواحدة تأويلين متضادين كلّ واحد منهما يجوز في اللغة و يحسن أن يتعبّد الله به. و ليس يجوز أن يكون للمتكلّم الحكيم كلام يحتمل مرادين متضادين.

١٢. فان قال: ما ينكر أن يكون في القرآن دلالة على أحد المرادين و أن يكون العلماء بالقرآن متى تدبّروه علموا المراد بعينه دون غيره.

فيقال للمعترض بذلك: أنكرنا هذا الذي وصفته لامر نخبرك به: ليس تخلو تلك الدلالة التي في القرآن على أحد المرادين من أن تكون محتملة للتأويل أو غير متحملة. فان كانت محتملة للتأويل فالقول فيها كالقول في هذه الآيات، و ان كانت لا تحتمل التأويل فهي إذاً توقيف و نصّ على المراد

بعینه و يجب أن لا يشكل على أحد علم اللغة معرفة المراد. وهذا ما لا تنكره العقول و هو من فعل الحكيم جائز حسن. و لكنّا إذا تدبّرنا آي القرآن لم نجدّها هكذا، و وجدنا الاختلاف في تأويلها قائماً بين أهل العلم بالدين واللغة. ولو كان هناك آيات تفسّر آيات تفسيراً لا يحتمل التأويل لكان فريق من المختلفين في تأويله من العلماء باللغة معاندين، ولأمكن كشف أمرهم باهون السعي، و لكان من تأوّل الآية خارجاً من اللغة و من لسان أهلها لأنّ الكلام إذا لم يحتمل التأويل فحملته على ما لا يحتمله خرجت عن اللغة التي وقع الخطاب بها. فدلّونا يا معشر الزيدية على آية واحدة اختلف أهل العلم في تأويلها و في القرآن ما يدلّ نصّاً و توقيفاً على تأويلها. و هذا أمر متعذر، و في تعذّره دليل على أنّه لا بدّ للقرآن من مترجم يعلم مراد الله تعالى فيخبر به. و هذا عندي واضح.

١٣. ثمّ قال صاحب الكتاب: «و هذه الخطأية تدّعي الامامة لجعفر بن محمّد من أبيه بالوراثة والوصية و يقفون على رجعتهم و يخالفون كلّ من قال بالامامة و يزعمون أنّكم وافقتموهم في إمامة جعفر و خالفوكم في من سواه».

١٤. فأقول و بالله الثقة: ليس تصحّ الامامة بموافقة موافق ولا مخالفة مخالف و إنّما تصحّ بأدلة الحقّ و براهينه. و أحسب أنّ صاحب الكتاب غلط فالخطأية قوم غلاة و ليست بين الغلوّ و الامامة نسبة. فان قال: فاني أردت الفرقة التي وقفت عليه، قيل له: فيقال لتلك الفرقة نعلم أنّ الامام بعد جعفر موسى بمثل ما علمتم أنّتم به أنّ الامام بعد محمّد بن علي جعفر، و نعلم أنّ جعفر مات كما نعلم أنّ أباه مات، والفصل بيننا و بينكم هو الفصل بينكم و بين السبائية والواقفة على أمير المؤمنين — صلوات الله عليه — فقولوا كيف شئتم. و يقال لصاحب الكتاب: و أنت فما الفصل بينك و بين من

اختار الامامة لولد العباس و جعفر و عقيل — أعني لاهل العلم والفضل منهم — واحتج باللغة في أنهم من عتره الرسول وقال ان الرسول ﷺ عمّ جميع العتره و لم يخصّ ثلاثة هم أمير المؤمنين والحسن والحسين — صلوات الله عليهم —؟ عرفناه و بين لنا.

۱۵. ثم قال صاحب الكتاب: «و هذه الشمطيّة^۱ تدّعي إمامة محمد بن

۱. پیروان محمد الدیباج از فرزندان کوچکتر حضرت صادق (ع) که نام او در سال ۲۰۰ هجری و سیله گروهی که در مکه علیه عباسیان شوریده بودند به عنوان امام اعلام شد و مردم حجاز با وی بیعت کردند، اما بعداً در جنگ با سپاهیان خلافت شکست خورده و به نزد مأمون که آن هنگام در خراسان بود برده شد و تا سال ۲۰۳ که درگذشت در آنجا بود (تاریخ طبری ۵۴۰:۵۳۷ / مقاتل الطالبیین: ۵۴۱-۵۳۷ / ارشاد: ۲۸۶-۲۸۷ / تاریخ بغداد ۱۱۳:۲ / ۱۱۵ / المجدی: ۹۶ / عمدة الطالب: ۲۴۵). نام گروه هوادار او که گفته اند در نسبت به رهبر آن ابن الاشمت یا یحیی بن ابی الشمیط (به اختلاف مصادر باسین مهمله یاشین معجمه) است به صورت های گوناگون سمطیه، سمیطیه، شمطیه و شمیطیه ذکر شده است، ولی نگارنده کتاب سرائر و اسرار النطقاء (از قرن چهارم) ۲۴۸ از آنان با نام «محمّدیه» یاد می کند. کتاب های ملل و نحل همه مانند متن حاضر ادعا کرده اند که پس از درگذشت حضرت صادق (ع) گروهی از شیعیان و پیروان آن حضرت به امامت فرزند کوچک او محمد گرویدند (رسالة الردّ علی الروافض منسوب به قاسم بن ابراهیم رسی: ۱۰۴ ر / فرق الشیعه: ۸۷ / المقالات والفرق: ۸۶-۸۷ / مسائل الامامة: ۴۷ / مقالات الاسلامیین ۱: ۱۰۲ / مقالات بلخی: ۱۸۰ / کتاب الزینه: ۲۸۶، ۲۸۷ و ۲۸۸ / مفاتیح العلوم: ۵۰ / مجالس مفید ۲: ۸۹ / فصل ابن حزم ۴: ۱۵۸ / الفرق بین الفرق: ۲۳ و ۶۱-۶۲ / کتاب الشجره، ذیل شمطیه / ملل شهرستانی ۱: ۱۹۶. نیز رجوع کنید به کتاب مادلونگ درباره قاسم بن ابراهیم رسی — به زبان آلمانی —: ۵۱). ولی بسیار محتمل به نظر می رسد که اعتقاد به امامت او از همان ماجرای بالا سرچشمه گرفته باشد و پیروان او که تقریباً همه از زیدیّه جارودیّه بودند (مقاتل الطالبیین: ۵۳۸ / ارشاد: ۲۸۶ / تیسیر المطالب: ۱۳۲) او را به عنوان عضوی از خاندان پیامبر که خروج به سیف کرده بود و نه به عنوان جانشین حضرت صادق (ع) امام می دانسته اند. شیخ مفید نیز گویا در حین تحریر مجالس ۲: ۹۲-۹۳ چنین احتمالی را در ذهن داشته است. باید توجه داشت که نام «شمیطیه» همچنین بر فرقه ای از غلات شیعه، پیروان احمد بن شمیط از اصحاب مختار ثقفی، اطلاق می شده است که ابوالسری معدان شمیطی از آنان در قصیده خود (حیوان جاحظ ۲: ۲۶۸، و منابع ذکر شده در باورقی آن صفحه، و ۷: ۱۲۱ / البیان والتبیین همو ۱: ۲۳، ۷۵ و ۳۵۶ / محصل فخر رازی:

جعفر بن محمد من آیه بالوراثه والوصیة. و هذه الفطحية تدعی إمامة إسماعیل بن جعفر عن آیه بالوراثه والوصیة، و قبل ذلك قالوا بامامة عبدالله بن جعفر و یسمّون اليوم إسماعیلیّة لآنه لم یبق للقائلین بامامة عبدالله بن جعفر خلف ولا بقیة.^۱ و فرقة من الفطحية یقال لهم القرامطة قالوا بامامة محمد بن اسماعیل بن جعفر بالوراثه والوصیة. و هذه الواقفة علی موسی بن جعفر تدعی الامامة لموسی و ترتقب لرجعته».

۱۶. أقول: الفرق بیننا و بین هؤلاء سهل واضح قریب:

أما الفطحية فالحجة علیها أوضح من أن تخفی لأن إسماعیل مات قبل أبي عبدالله، والمیّت لا یكون خليفة الحيّ، و أنما یكون الحيّ خليفة المیّت، ولكنّ القوم عملوا علی تقلید الرؤساء و أعرضوا عن الحجة و ما فی بابها. و هذا أمر لا یحتاج فیهِ علی إكثار لآنه ظاهر الفساد بین الانتقاد.

۱۷. و أما القرامطة فقد نقضت الاسلام حرفاً حرفاً، لأنّها أبطلت أعمال الشریعة و جاءت بكلّ سوفسطائیة. و إنّ الامام إنّما یحتاج إلیهِ للددین و إقامة حکم الشریعة، فاذا جاءت القرامطة تدعی أنّ جعفر بن محمد أو وصیّه استخلف رجلاً دعا إلی نقض الاسلام و الشریعة و الخروج عمّا علیهِ طبایع الامة لم نحتاج فی معرفة کذبهم إلی أكثر من دعواهم المتناقض الفاسد.

۱۸. و أما الفصل بیننا و بین سائر الفرق فهو أنّ لنا نقلة أخبار و حملة آثار قد طبّقوا البلدان کثرة، و نقلوا عن جعفر بن محمد من علم الحلال و الحرام ما

→ ۳۶۵ / مقاله شارل پلا درباره همین قصیده) یاد می‌کند. حاحظ در حیوان ۷: ۱۲۲ از زرارة بن اعین، دانشمند برجسته شیعی در نیمه اول قرن دوم، نیز به عنوان رئیس الشمیطیة یاد می‌کند ولی این ارجاع در ارتباط با نسبت ولائی آن دانشمند است به شرحی که در قاموس الرجال ۴: ۴۳۶-۴۳۵ توضیح شده است.

۱. درباره پیوستن گروهی از فطحیه به اسماعیلیّه پیشتر در فصل سوم توضیح داده شد.

یعلم بالعادة الجارية والتجربة الصحيحة أن ذلك كله لا يجوز أن يكون كذباً مولّداً، و حکوا مع نقل ذلك عن أسلافهم أن أبا عبدالله أوصى بالامامة إلى موسى، ثمّ نقل إلینا من فضل موسى و علمه ما هو معروف عند نقلة الاخبار، ولم نسمع لهؤلاء اکثر من الدعوى، و ليس سیبل التواتر و اهله سیبل الشذوذ و اهله. فتأملوا الأخبار الصادقة تعرفوا بها فصل ما بین موسى و محمد و عبدالله بنی جعفر، و تعالوا نمتحن هذا الامر بخمس مسائل من الحلال و الحرام ممّا قد اجاب فيه موسى، فان وجدنا لهُذين فيه جواباً عند أحد من القائلين بامامتهما فالقول كما يقولون. و قد روت الامامية أن عبدالله بن جعفر سئل كم في مئتي درهم؟ قال: خمسة دراهم، قيل له: و كم في مائة درهم؟ فقال درهمان ونصف.^۱ ولو أن معترضاً اعترض على الاسلام و اهله فادّعى أن ههنا من قد عارض القرآن و سألنا أن نفصل بین تلك المعارضة و القرآن، نقلنا له: أمّا القرآن فظاهر، فأظهر تلك المعارضة حتّى نفصل بينها و بین القرآن. و هكذا نقول لهذه الفرق: أمّا أخبارنا فهي مروية محفوظة عند أهل الامصار من علماء الامامية، فأظهروا تلك الاخبار التي تدّعونها حتّى نفصل بينها و بین أخبارنا. فأما أن تدّعوا خبراً لم يسمعه سامع ولا عرفه أحد ثمّ تسألونا الفصل بین أخبارنا و بین الخبر فهذا ما لا يعجز عن دعوى مثله أحد. ولو أبطل مثل هذه الدعوى أخبار أهل الحقّ من الامامية لا بطل مثل هذه الدعوى من البراهمة^۲ أخبار المسلمين. و هذا واضح و لله

۱. پاسخ عبدالله بن جعفر از آن رو خطا بود که نصاب زکات تقدین، دوست درهم است و به کمتر از آن، زکاتی تعلق نمی‌گیرد. اصل ماجرا در بصائر الدرجات: ۲۵۱-۲۵۰ / الامامة و التبصرة: ۱۰۸-۱۱۰ / کافی: ۳۵۱:۱ / رجال کشی: ۲۸۲ / ارشاد: ۲۹۱-۲۹۲ نقل شده است.

۲. درباره ماهیت براهمه و عقاید آنان اکنون چند مقاله نوشته شده، و مدخل براهمه در دائرة المعارف اسلام به زبان انگلیسی، چاپ جدید ۱۰۳۱:۱ هم هست. در خصوص سخنی که در متن از آنان نقل شده رجوع کنید به کمال الدین: ۸۳-۸۴.

الْمَنَّةُ. وَ قَدْ ادَّعَتِ الثَّنَوِيَّةُ أَنَّ مَانِيَّ أَقَامَ الْمَعْجَزَاتِ وَأَنَّ لَهُمْ خَبْرًا يَدُلُّ عَلَى صَدَقِهِمْ، فَقَالَ لَهُمُ الْمُوَحِّدُونَ: هَذِهِ دَعْوَى لَا يَعْجُزُ عَنْهَا أَحَدٌ فَأَظْهَرُوا الْخَبَرَ لِنَدْلُكُمْ عَلَى أَنَّهُ لَا يَقْطَعُ عِذْرًا وَلَا يُوجِبُ حُجَّةً، وَ هَذَا شَبِيهِ بِجَوَابِنَا لِصَاحِبِ الْكِتَابِ.

۱۹. و يقال لصاحب الكتاب: قد ادَّعت البكريّة والاباضيّة^۱ أَنَّ

۱. چنین است در نسخ کمال الدّین از این متن، ولی واضح است که کلمه «اباضیه» در این مورد، تصحیف عمدی نام «عبّاسیه» است به تقیّه. دعوی فرقه عبّاسیه هم که مدعی بودند پیامبر، عبّاس را به جانشینی خود نصب فرموده بود به همین دلیل در متن نیامده است که ما به سیاق کلام اضافه کردیم (مقایسه کنید با تمهید باقلانی: ۱۶۹ و المنقذ من التقليد ۲: ۳۱۷-۳۱۸ که در هر دو منبع بکریّه و عبّاسیه است). مشابه این است تصحیف عمدی نام «بنو العبّاس» به «بنو السبعه» در برخی روایات (بحار الانوار ۳۰: ۱۵۴ و ۶۵: ۱۳)، و به «ولد س ا ب ع» در کامل الزیارات: ۱۹۸ (مقایسه کنید با کافی ۴: ۵۷۵) که مقلوب عبّاس است (چنانکه طریحی در مجمع البحرین ۴: ۳۴۰ در توضیح روایت «أَوَّلُ مَنْ رَدَّ شَهَادَةَ الْمَمْلُوكِ رَمَعَ» در من لا یحضره الفقیه ۳: ۱۱۰، و «أَوَّلُ مَنْ أَعَالَ الْفَرَاغُضَ رَمَعَ» در همان مأخذ ۴: ۲۵۶، می‌گوید که «رمع» مقلوب عمر است چنانکه روایت نخست در کافی ۷: ۳۹۰ به شکل «أَوَّلُ مَنْ رَدَّ شَهَادَةَ الْمَمْلُوكِ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ» [در نقل دیگر «فلان»] آمده است. ولی در من لا یحضر ۳: ۱۱۰ در این مورد، اقتضای سیاق کلام «أَوَّلُ مَنْ رَدَّ شَهَادَةَ الْمَمْلُوكِ شَرِيحَ» است که در آن روایت سخن از اوست و ابدأ سخنی از عمر در میان نیست، پس شاید «رمع» تصحیفی باشد که موجب به وجود آمدن متن مصرّح بعدی در کافی شده باشد؟)، و به «ولد مرداس» - به عنایت مشهور بودن نام عبّاس بن مرداس سلمی شاعر صدر اوّل اسلام - در دو روایت مختلف در کافی ۸: ۳۴۱ و غیبت نعمانی ۲۹۱. اخیراً هم در شعری قدیم در علائم ظهور قائم (ع) در «تاریخ جبل عامل فی قرن» از حیدر رضا رکنی: ۱۰۵ دیدم:

و زوال ملک بنی ثنیلۃ إنّهم من شرّ قاداتها و شرّ رعاتها

که این هم کنایه از سرنگونی دولت عبّاسی است زیرا «ثنیلۃ» بنت خبّاب مادر عبّاس بن عبدالمطلب و مادر بزرگ خلفای عبّاسی بود، نخستین زن در عرب که خانه کعبه را با دیباج یوشانید (بینید اعلام زرکلی ۸: ۹ و مأخذ آن). البتّه آن نام در مأخذ مذکور (تاریخ جبل عامل) به شکل «ثنیلۃ» چاپ شده که خطاست یا آن هم در روزگار خود تصحیفی عمدی بوده است. این مانند کنایه «ابن حنتمه» در کافی ۱: ۴۲۸ است در اشاره به عمر که مادر او حنتمه بنت ذی‌الرمحین بود. و از این قبیل اشارات رمزی است تعبیر از ابومسلم به ابوسلامه در روایت

النبي ﷺ نصّ على أبي بكر [والعبّاس]، وانكرت أنت ذلك، كما أنكرنا نحن أن أبا عبدالله أوصى إلى هذين. فبيّن لنا حجّتك ودلّنا على الفصل بينك وبين البكريّة والاباضيّة، لتدلّك بمثله على الفصل بيننا وبين من سمّيت.

۲۰. و يقال لصاحب الكتاب: أنت رجل تدّعي أن جعفر بن محمد كان على مذهب الزيدية وأنّه لم يدّع الإمامة من الجهة التي تذكرها الامامية. وقد ادّعى القائلون بامامة محمد بن جعفر بن محمد خلاف ما تدّعيه أنت و أصحابك، و يذكرون أن أسلافهم رووا ذلك عنه. فعرفنا الفصل بينكم وبينهم لأنّا نيك بأحسن منه، وأنصف من نفسك فأنّه أولى بك.

۲۱. و فرق آخر: و هو أن أصحاب محمد بن جعفر و عبدالله بن جعفر معترفون بأنّ الحسين نصّ على عليّ، و أنّ عليّاً نصّ على محمد، و أنّ محمداً نصّ على جعفر. و دليلنا أنّ جعفرأ نصّ على موسى هو بعينه دون غيره دليل هؤلاء على أنّ الحسين نصّ على علي. و بعد فإنّ الامام إذا كان ظاهراً و اختلفت إليه شيعته ظهر علمه و تبين معرفته بالدّين، و وجدنا رواة الاخبار و حملة الآثار قد نقلوا عن موسى من علم الحلال و الحرام ما هو مدوّن مشهور، و ظهر من فضله في نفسه ما هو بين عند الخاصّة و العامّة، و هذه هي أمارات الامامة. فلمّا وجدناها لموسى دون غيره علمنا أنّه الامام بعد أبيه دون أخيه. و شيء آخر و هو أنّ عبدالله بن جعفر مات و لم يعقب ذكراً ولا نصّ على أحد فرجع القائلون بامامته عنها إلى القول بامامة موسى.

۲۲. و الفصل بعد ذلك بين أخبارنا و أخبارهم هو أنّ الاخبار لا توجب

العلم حتّى يكون في طرقة و واسطته قوم يقطعون العذر إذا أخبروا. و لسنا نشاح هؤلاء في أسلافهم بل تقتصر على أن يوجدونا في دهرنا من حملة الاخبار و رواة الآثار ممّن يذهب مذهبهم عدداً يتواتر بهم الخبر كما نوجدهم نحن ذلك. فان قدروا على هذا فليظهروه، و ان عجزوا فقد وضح الفرق بيننا و بينهم في الطرف الذي يلينا و يليهم و ما بعد ذلك موهوب لهم. و هذا واضح و الحمد لله.

۲۳. و أمّا الواقعة على موسى فسبيلهم سبيل الواقعة على أبي عبدالله، و نحن فلم نشاهد موت أحد من السلف و إنّما صحّ موتهم عندنا بالخبر، فان وقف واقف على بعضهم سألناه الفصل بينه و بين من وقف على سائرهم.^۱ و هذا ما لا حيلة لهم فيه.

۲۴. ثمّ قال صاحب الكتاب: «و منهم فرقة قطعت على موسى وائتمّوا بعده بابنه علي بن موسى دون سائر ولد موسى، و زعموا أنّه استحقّها بالوراثة و الوصيّة. ثمّ في ولده، حتّى انتهوا إلى الحسن بن علي فادّعوا له ولداً و سموه الخلف الصالح، و قد كانوا في حياة علي بن محمّد و سموا للامامة ابنه محمّداً فمات قبل أبيه، ثمّ إنّهم رجعوا إلى أخيه الحسن و بطل في محمّد ما كانوا توهموا و قالوا: بدا لله من محمّد إلى الحسن كما بدا له من إسماعيل بن جعفر إلى موسى — و قد مات إسماعيل في حياة جعفر —. إلى أن مات الحسن بن علي في سنة ثلاث و ستّين و مأتين^۲ فرجع بعض أصحابه إلى امامة جعفر بن علي، كما رجع أصحاب محمّد بن علي بعد وفاة محمّد إلى الحسن. و زعم بعضهم أنّ جعفر بن علي استحقّ الامامة من أبيه علي بن محمّد بالوراثة

۱. شیخ در غیبت: ۲۰ عیناً این استدلال را پیروی کرده و به کار برده است.

۲. سال وفات حضرت عسکری (ع) در این متن چنین است (سال ۲۶۳) و خطاست چه آن حضرت در سال ۲۶۰ رحلت فرمودند.

والوصية دون أخيه الحسن. ثم تقلوها في ولد جعفر بالوراثه والوصية. وكل هذه الفرق يتشاحون على الامامة و يكفر بعضهم بعضاً و يكذب بعضهم بعضاً و يتبرأ بعضهم من إمامة بعض و تدعي كل فرقة الامامة لصاحبها بالوراثه والوصية و أشياء من علم الغيب الخرافات أحسن منها. ولا دليل لكل فرقة في ما تدعي و تخالف الباقيين غير الوراثه والوصية. دليلهم شهادتهم لانفسهم دون غيرهم قولاً بلا حقيقة و دعوى بلا دليل. فان كان ههنا دليل في ما يدعي كل طائفة غير الوراثه والوصية وجب اقامته، وإن لم يكن غير الدعوى للامامة بالوراثه والوصية فقد بطلت الامامة لكثرة من يدعيها بالوراثه والوصية، ولا سبيل إلى قبول دعوى طائفة دون الاخرى ان كانت الدعوى واحدة، فلا سيما وهم في إكذاب بعضهم بعضاً مجتمعون و في ما يدعي كل فرقة منهم منفردون».

٢٥. فأقول والله الموفق للصواب: لو كانت الامامة تبطل لكثرة من يدعيها لكان سبيل النبوة سبيلها لا نأ نعلم أن خلقاً قد ادّعاها. وقد حكى صاحب الكتاب عن الامامية حكايات مضطربة و أوهم أن تلك مقالة الكل، و أنه ليس فيهم إلا من يقول بالبداء. و من قال إن الله يبدو له من احداث رأي و علم مستفاد فهو كافر بالله. و ما كان هذا قول غير المغيرة و من ينحل للأئمة علم الغيب، فهذا كفر بالله و خروج عن الاسلام عندنا. و أقل ما كان يجب عليه أن يذكر مقالة أهل الحق، و أن لا يقتصر على أن القوم اختلفوا حتى يدل على أن القول بالامامة فاسد. و بعد فإن الامام عندنا يعرف من وجوه سندكرها ثم نعتبر ما يقول هؤلاء، فان لم نجد بيننا وبينهم فصلاً حكمنا بفساد المذهب ثم عدنا نسأل صاحب الكتاب عن أن أي قول هو الحق من بين الأقاويل.

٢٦. أمّا قوله أن «منهم فرقة قطعت على موسى وائتموا بعده بابنه علي بن

موسى» فهو قول رجل لا يعرف أخبار الامامية لأنّ كل الامامية — إلا شردمة وقفت و شذوذ قالوا بامامة اسماعيل و عبدالله بن جعفر — قالوا بامامة علي بن موسى ورووا فيه ما هو مدوّن في الكتب. و ما يذكر من حملة الاخبار و نقلة الآثار خمسة مالوا إلى هذه المذاهب في أوّل حدوث الحادث، و إنّما كثر من كثر منهم بعد. فكيف استحسّن صاحب الكتاب أن يقول: «و منهم فرقة قطعت على موسى...»؟

٢٧. و أعجب من هذا قوله: «حتّى انتهوا إلى الحسن فادّعوا له ابناً و قد كانوا في حياة علي بن محمّد و سوا للامامة ابنه محمّداً» [و لم يقل بامامة محمّد] إلا طائفة من أصحاب فارس بن حاتم. و ليس يحسن بالعاقل أن يشنّع على خصمه بالباطل الذي لا أصل له. و الذي يدلّ على فساد قول القائلين بامامة محمّد هو بعينه ما وصفناه في باب إسماعيل بن جعفر لأنّ القصّة واحدة و كلّ واحد منهما مات قبل أبيه، و من المحال أن يستخلف الحيّ الميت و يوصى إليه بالامامة، و هذا أبين فساداً من أن يحتاج في كسره إلى كثرة القول.

٢٨. و الفصل بيننا و بين القائلين بامامة جعفر أنّ حكاية إمامته عنه اختلفت و تضادّت، لأنّ منهم و ممّا من حكى عنه أنّه قال: إنّني إمام بعد أخي محمّد، و منهم من حكى عنه أنّه قال: إنّني إمام بعد أخي الحسن، و منهم من قال إنّّه قال: إنّني إمام بعد أبي علي بن محمّد. و هذه أخبار كما ترى يكذب بعضها بعضاً، و خبرنا في أبي محمّد الحسن بن علي خبر متواتر لا يتناقض، و هذا فصل بين. ثمّ ظهر لنا من جعفر ما دلّنا على أنّه جاهل بأحكام الله عزّ وجلّ و هو أنّه جاء يطالب أمّ أبي محمّد بالميراث، و في حكم آبائه أن الاخ لا يرث مع الامّ، فاذا كان جعفر لا يحسن هذا المقدار من الفقه حتّى تبين فيه نقصه و جهله كيف يكون إماماً؟ و إنّما تعبّدنا الله بالظاهر من هذه الامور ولو شئنا أن نقول لقلنا و في ما ذكرناه كفاية و دلالة على أنّ جعفر ليس بامام.

٢٩. وأما قوله إنهم «ادّعوا للحسن ولداً» فالقوم لم يدّعوا ذلك إلا بعد أن نقل إليهم أسلافهم حاله وغيبته وصورة أمره واختلاف الناس فيه عند حدوث ما يحدث، وهذه كتبهم فمن شاء أن ينظر فيها فلي نظر.

٣٠. وأما قوله أن «كل هذه الفرق يتشاحون ويكفر بعضهم بعضاً» فقد صدق في حكايته، وحال المسلمين في تكفير بعضهم بعضاً هذا الحال. فليقل كيف أحبّ وليطعن كيف شاء فإن البراهمة تتعلّق به فتطعن بمثله في الاسلام. ومن سأل خصمه عن مسألة يريد بها نقض مذهبه إذا ردّت عليه كان فيها من نقض مذهب مثل الذي قدر أن يلزمه خصمه فإنما هو رجل يسأل نفسه وينقض قوله، وهذه قصّة صاحب الكتاب. والنبوة أصل والامامة فرع، فاذا أقرّ صاحب الكتاب بالاصل لم يحسن به أن يطعن في الفرع بما رجع على الاصل. والله المستعان.

٣١. ثم قال: «ولو جازت الامامة بالوراثة والوصيّة لمن يدّعي له بلا دليل متّفق عليه لكانت المغيرة أحقّ بها، لاجتماع الكلّ معها على إمامة الحسن — الذي هو أصلها المستحقّ للامامة من أبيه بالوراثة والوصيّة — وامتناعها بعد اجماع الكلّ معها على إمامة الحسن من إجازتها لغيره. هذا مع اختلاف المؤتمة في دينهم، منهم من يقول بالجسم ومنهم من يقول بالتناسخ ومنهم من يجرد التوحيد، ومنهم من يقول بالعدل ويثبت الوعيد ومنهم من يقول بالقدر ويبطل الوعيد، ومنهم من يقول بالرؤية ومنهم من ينفيها، مع القول بالبداء وأشياء يطول الكتاب بشرحها، يكفر بها بعضها بعضاً ويتبرأ بعضهم من دين بعض. ولكلّ فرقة من هذه الفرق بزعمها رجال ثقات عند أنفسهم أدّوا إليهم عن أئمّتهم ما هم متمسكون به».

ثم قال صاحب الكتاب: وإذا جاز كذا جاز كذا (شيء لا يجوز عندنا ولم يأت بأكثر من الحكاية، فلا معنى لتطويل الكتاب بذكر ما ليس فيه حجة

ولا فائدة).

۳۲. فاقول و بالله التوفيق: لو كان الحق لا يثبت إلا بدليل متفق عليه ما صحَّ حقُّ أبداً، و لكان أوّل مذهب يبطل مذهب الزيدية لأنّ دليلها ليس بمتفق عليه. و أمّا ما حكاه عن المغيرة فهو شيء أخذته عن اليهود لأنها تحتجّ أبداً بآجماعنا و إياهم على نبوة موسى — عليه السلام — و مخالفتهم إيانا في نبوة محمد ﷺ. و أمّا تعييره إيانا بالاختلاف في المذاهب و بأنّ كل فرقة ممّا تروي ما تدين به عن إمامها، فهو مأخوذ من البراهمة لأنّه تطعن به، بعينه دون غيره، على الاسلام. و لولا الاشفاق من أن يتعلّق بعض هؤلاء المجان بما أحكيه عنهم لقلت كما يقولون. و الامامة، أسعدكم الله، أمّا تصحّ عندنا بالنص و ظهور الفضل و العلم بالدين مع الاعراض عن القياس و الاجتهاد في الفرائض السمعية و في فروعها، و من هذا الوجه عرفنا إمامة الامام. و سنقول في اختلاف الشيعة قولاً مقنعاً.

۳۳. قال صاحب الكتاب: «ثمّ لم يحلّ اختلافهم من أن يكون مولداً من أنفسهم أو من عند الناقلين إليهم أو من أئمّتهم. فان كان اختلافهم من قبل أئمّتهم فالامام من جمع الكلمة لا من كان سبباً للاختلاف بين الامة،^۱ لا سيما و هم أولياؤه دون أعدائه و من لا تقية بينهم و بينه، و ما الفرق بين المؤتمّة و الامة إذا كانوا مع أئمّتهم و حجج الله عليهم [داخلين] في أكثر ما عابوا على الامة التي لا إمام لها من المخالفة في الدين و اكفار بعضهم بعضاً. و إن يكن اختلافهم من قبل الناقلين إليهم دينهم فما يؤمنهم من أن يكون هذا سبيلهم معهم في ما ألقوا إليهم من الامامة لا سيما اذا كان المدعى له الامامة معدوم العين غير مرئي الشخص، و هو حجة عليهم في ما يدعون لامامهم

۱. برای سابقه تاریخی این گونه استدلال از طرف زیدیه علیه شیعه امامیه رجوع کنید به

من علم الغيب إذ كان خيرته والتراجمة بينه و بين شيعته كذابين يكذبون عليه ولا علم له بهم. وإن يكن اختلاف المؤتمّة في دينها من قبل أنفسها دون أئمّتها فما حاجة المؤتمّة إلى الائمة إذ كانوا بأنفسهم مستغنين و هو بين أظهرهم لا ينهاهم و هو الترجمان لهم من الله والحجّة عليهم؟ هذا أيضاً من أدلّ الدليل على عدمه و ما يدّعى من علم الغيب له، لأنّه لو كان موجوداً لم يسعه ترك البيان لشيعته كما قال الله عزّ وجلّ: «وَمَا أُنْزِلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ»، فكما بين الرسول ﷺ لأمته وجب على الامام مثله لشيعته».

٣٤. فأقول و بالله الثقة: إنّ اختلاف الاماميّة إنّما هو من قبل كذابين دلّسوا أنفسهم فيهم في الوقت بعد الوقت والزمان بعد الزمان حتى عظم البلاء. و كان أسلافهم قوم يرجعون إلى ورع و اجتهاد و سلامة ناحية، ولم يكونوا أصحاب نظر و تميز، فكانوا إذا رأوا رجلاً مستوراً يروي خبراً أحسنوا به الظنّ و قبلوه. فلمّا كثر هذا و ظهر شكوا إلى أئمّتهم فأمرهم الائمة — عليهم السّلام — بأن يأخذوا بما يُجمع عليه فلم يفعلوا و جروا على عادتهم. فكانت الخيانة من قبلهم لا من قبل أئمّتهم. والامام أيضاً لم يقف على كلّ هذه التخاليط التي رويت لأنّه لا يعلم الغيب و إنّما هو عبد صالح يعلم الكتاب والسنة و يعلم من أخبار شيعته ما ينهى إليه.

٣٥. وأمّا قوله: «فما يؤمنهم من أن يكون هذا سبيلهم في ما ألّفوا إليهم من أمر الامامة» فإنّ الفصل بين ذلك أنّ الامامة تنقل إليهم بالتواتر، والتواتر لا ينكشف عن كذب، وهذه الاخبار فكلّ واحد منها إنّما هو خبر واحد لا يوجب خبره العلم، و خبر الواحد قد يصدق و يكذب و ليس هذا سبيل التواتر. هذا جوابنا و كلّ ما أتى به سوى هذا فهو ساقط.

٣٦. ثمّ يقال له: أخبرنا عن اختلاف الامّة هل يخلو من الاقسام التي

قسمتها؟ فاذا قال: لا، قيل له: أفليس الرسول أمّا بعث لجمع الكلمة؟ فلا بدّ من نعم، فيقال له: أوليس قد قال الله عزّ وجلّ: «وَمَا أُنزِلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ»؟ فلا بدّ من نعم، فيقال له: فهل بينّ؟ فلا بدّ من نعم، فيقال له: فما سبب الاختلاف؟ عرفناه واقع منّا بمثله.

۳۷. و أمّا قوله: «فما حاجة المؤمّة إلى الائمة إذ كانا بأنفسهم مستغنين وهو بين أظهرهم لا ينهاهم» إلى آخر الفصل، فيقال له: أولى الاشياء بأهل الدّين الانصاف، أيّ قول قلناه و أومأنا به إلى أنا بأنفسنا مستغنين حتّى يقرعنا به صاحب الكتاب و يحتجّ علينا؟ أو أيّ حجة توجّهت له علينا توجب ما أوجبه؟ و من لم يبال بأيّ شيء قابل خصومه كثرت مسائله و جواباته.

۳۸. و أمّا قوله: «و هذا من أدلّ دليل على عدمه لانه لو كان موجوداً لم يسعه ترك البيان لشيعته كما قال الله عزّ وجلّ: «وَمَا أُنزِلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ». فيقال لصاحب الكتاب: أخبرنا عن العترة الهادية أيسعهم أن لا يبيّنوا للامة الحقّ كلّهُ؟ فان قال: نعم، حجّ نفسه و عاد كلامه و بالاً عليه لانّ الامّة قد اختلفت و تباينت و كفر بعضها بعضاً، و إن قال: لا، قيل: هذا من أدلّ دليل على عدم العترة و فساد ما تدّعيه الزيدية لانّ العترة لو كانوا كما تصف الزيدية لبيّنوا للامة و لم يسعهم السكوت و الامساك كما قال الله عزّ وجلّ: «وَمَا أُنزِلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ». فان ادّعى أن العترة قد بيّنوا الحقّ للامة غير أن الامّة لم تقبل و مالت إلى الهوى، قيل له: هذا بعينه قول الامامية في الامام و شيعته. و نسأل الله التوفيق.

۳۹. ثمّ قال صاحب الكتاب: «و يقال لهم [لم] استتر إمامكم عن مسترشده؟ فان قالوا: تقيّة على نفسه، قيل لهم: فالمسترشد أيضاً يجوز له أن يكون في تقيّة من طلبه، لا سيّما اذا كان المسترشّد يخاف و يرجو ولا يعلم ما

يكون من قبل كونه هو في تقيّة. وإذا جازت التقيّة للامام فهي للمأموم أجوز. وما بال الامام في تقيّة من ارشادهم وليس هو في تقيّة من تناول أموالهم؟ والله يقول: «اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا»، وقال: «إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ»، فهذا ممّا يدلّ على أنّ أهل الباطل عرض الدنيا يطلبون، والذين يتمسكون بالكتاب لا يسألون الناس أجراً وهم مهتدون».

ثمّ قال: وإن قالوا كذا قيل كذا (شيء لا يقوله إلّا جاهل منقوص).
٤٠. والجواب عمّا سأل: أنّ الامام لم يستتر عن مسترشده، إنّما استتر خوفاً على نفسه من الظالمين. فأما قوله: «فاذا جازت التقيّة للامام فهي للمأموم أجوز» فيقال له: إن كنت تريد أنّ المأموم يجوز له أن يتّقي من الظالم و يهرب عنه متى خاف على نفسه كما جاز للامام فهذا العمري جائز، وإن كنت تريد أنّ المأموم يجوز له أن لا يعتقد إمامة الامام للتقيّة فذلك لا يجوز إذا قرعت الاخبار سمعه وقطعت عذره، لأنّ الخبر الصحيح يقوم مقام العيان و ليس على القلوب تقيّة ولا يعلم ما فيها إلّا الله.

٤١. وأما قوله: «وما بال الامام في تقيّة من ارشادهم وليس في تقيّة من تناول أموالهم والله يقول: اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا» فالجواب عن ذلك إلى آخر الفصل يقال له: إنّ الامام ليس في تقيّة من ارشاد من يريد الارشاد، وكيف يكون في تقيّة وقد بين لهم الحقّ وحثّهم عليه ودعاهم إليه وعلّمهم الحلال والحرام حتّى شهروا بذلك و عرفوا به. وليس يتناول أموالهم وإنّما يسألهم الخمس الذي فرضه الله عزّ وجلّ ليضعه حيث أمر أن يضعه. والذي جاء بالخمس هو الرسول و قد نطق القرآن بذلك. قال الله عزّ وجلّ: «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ» — الآية، وقال: «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً» — الآية. فان كان في أخذ المال عيب أو طعن فهو على من

ابتدأ به. والله المستعان.

۴۲. و يقال لصاحب الكتاب: أخبرنا عن الامام منكم اذا خرج و غلب هل يأخذ الخمس و هل يجبي الخراج و هل يأخذ الحق من النية و المغنم و المعادن و ما أشبه ذلك؟ فان قال: لا، فقد خالف حكم الاسلام، و ان قال: نعم، قيل له: فان احتجّ عليه رجل مثلك بقول الله عزّ و جلّ: «إِتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا» و بقوله: «إِنْ كَثِيرًا مِنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ» — الآية، بأيّ شيء تجيبه حتّى تجيبك الامامية بثله؟ وهذا — وفقكم الله — شيء كان الملحدون يطعنون به على المسلمين، و ما أدري من دلّسه لهؤلاء. و اعلم — علّمك الله الخير و جعلك من أهله — أنّه يعمل بالكتاب و السنة و لا يخالفهما فان أمكن خصوصاً أن يدلّونا على أنّه خالف في أخذ ما أخذ الكتاب و السنة فلعمري انّ الحجة واضحة لهم، و إن لم يكنهم ذلك فليعلموا أنّه ليس في العمل بما يوافق الكتاب و السنة عيب. و هذا بين.

۴۳. ثمّ قال صاحب الكتاب: «و يقال لهم: نحن لا نحيّز الامامة لمن لا يُعرَف فهل توجدونا سبيلاً إلى معرفة صاحبكم الذي تدّعون حتّى نحيّز له الامامة كما نجوّز للموجودين من سائر العترة؟ و إلّا فلا سبيل إلى تجويز الامامة للمعدومين، و كلّ من لم يكن موجوداً فهو معدوم، و قد بطل تجويز الامامة لمن تدّعون».

۴۴. فأقول و بالله أستعين: يقال لصاحب الكتاب: هل تشكّ في وجود علي بن الحسين و ولده الذين نأتمّ بهم؟ فاذا قال: لا، قيل له: فهل يجوز أن يكونوا أئمّة؟ فان قال: نعم، قيل له: فأنت لا تدري لعلنا على صواب في اعتقاد إمامتهم و أنت على خطأ و كفى بهذا حجة عليك، و إن قال: لا، قيل له: فما ينفع من اقامة الدليل على وجود إمامنا؟ و أنت لا تعترف بامامة مثل علي بن الحسين مع محلّه من العلم و الفضل عند المخالف و الموافق. ثمّ يقال له:

إِنَّا عِلْمُنَا أَنَّ فِي الْعِتْرَةِ مَنْ يَعْلَمُ التَّأْوِيلَ وَيَعْرِفُ الْأَحْكَامَ بِخَبَرِ النَّبِيِّ ﷺ الَّذِي قَدَّمَ نَاهُ، وَبِحَاجَتِنَا إِلَى مَنْ يَعْرِفُنَا الْمَرَادَ مِنَ الْقُرْآنِ وَمَنْ يَفْصِلُ بَيْنَ أَحْكَامِ اللَّهِ وَأَحْكَامِ الشَّيْطَانِ، ثُمَّ عِلْمُنَا أَنَّ الْحَقَّ فِي هَذِهِ الطَّائِفَةِ مَنْ وَلَدَ الْحُسَيْنَ لَمَّا رَأَيْنَا كُلَّ مَنْ خَالَفَهُمْ مِنَ الْعِتْرَةِ يِعْتَمِدُ فِي الْحُكْمِ وَالتَّأْوِيلِ عَلَى مَا يِعْتَمِدُ عَلَيْهِ عُلَمَاءُ الْعَامَّةِ مِنَ الرَّأْيِ وَالْاجْتِهَادِ وَالْقِيَاسِ فِي الْفَرَائِضِ السَّمْعِيَّةِ الَّتِي لَا عِلَّةَ فِي التَّعَبُّدِ بِهَا إِلَّا الْمَصْلَحَةُ، فَعِلْمُنَا بِذَلِكَ أَنَّ الْخَالَفِينَ لَهُمْ مَبْطُلُونَ. ثُمَّ ظَهَرَ لَنَا مِنْ عِلْمِ هَذِهِ الطَّائِفَةِ بِالْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَالْأَحْكَامِ مَا لَمْ يَظْهَرِ مِنْ غَيْرِهِمْ. ثُمَّ مَا زَالَتْ الْأَخْبَارُ تَرِدُ بِنَصِّ وَاحِدٍ عَلَى آخَرَ حَتَّى بَلَغَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ فَلَمَّا مَاتَ وَلَمْ يَظْهَرِ النَّصُّ وَالْخَلْفُ بَعْدَهُ رَجَعْنَا إِلَى الْكُتُبِ الَّتِي كَانَ أَسْلَفُنَا رَوَوْهَا قَبْلَ الْغَيْبَةِ فَوَجَدْنَا فِيهَا مَا يَدُلُّ عَلَى أَمْرِ الْخَلْفِ مِنْ بَعْدِ الْحَسَنِ وَأَنَّهُ يَغِيبُ عَنِ النَّاسِ وَيَخْفِي شَخْصَهُ وَأَنَّ الشَّيْعَةَ تَخْتَلِفُ وَأَنَّ النَّاسَ يَقْعُونَ فِي حَيْرَةٍ مِنْ أَمْرِهِ فَعِلْمُنَا أَنَّ أَسْلَفُنَا لَمْ يَعْلَمُوا الْغَيْبَ وَأَنَّ الْأُمَّةَ أَعْلَمُوهُمْ ذَلِكَ بِخَبَرِ الرَّسُولِ. فَصَحَّ عِنْدَنَا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ بِهِذِهِ الدَّلَالَةُ كَوْنُهُ وَوُجُودُهُ وَغَيْبَتُهُ. فَإِنْ كَانَ هَهُنَا حُجَّةٌ تَدْفَعُ مَا قُلْنَاهُ فَلْتُظْهِرْهَا الزَّيْدِيَّةُ فَمَا بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْحَقِّ مُعَانَدَةٌ. وَالشُّكْرُ لِلَّهِ.

٤٥. ثُمَّ رَجَعَ صَاحِبُ الْكِتَابِ أَنْ يِعَارِضَنَا بِمَا تَدَّعِيهِ الْوَاقِفَةُ عَلَى مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ، وَنَحْنُ فَلَمْ نَقِفْ عَلَى أَحَدٍ فَسَأَلُ الْفَصْلَ بَيْنَ الْوَاقِفِينَ. وَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّا عِلْمُنَا أَنَّ مُوسَى قَدْ مَاتَ بِمِثْلِ مَا عِلْمُنَا أَنَّ جَعْفَرًا مَاتَ، وَأَنَّ الشَّكَّ فِي مَوْتِ أَحَدِهِمَا يَدْعُو إِلَى الشَّكِّ فِي مَوْتِ الْآخَرِ، وَأَنَّهُ قَدْ وَقَفَ عَلَى جَعْفَرٍ قَوْمٌ أَنْكَرَتِ الْوَاقِفَةُ عَلَى مُوسَى عَلَيْهِمْ وَكَذَلِكَ أَنْكَرَتِ قَوْلَ الْوَاقِفَةِ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ — عَلَيْهِ السَّلَامُ — فَقُلْنَا لَهُمْ: يَا هَؤُلَاءِ! حُجَّتْكُمْ عَلَى أَوْلَانِكَ هِيَ حُجَّتُنَا عَلَيْكُمْ، فَقُولُوا كَيْفَ شِئْتُمْ تَحْجُّوا أَنْفُسَكُمْ.

٤٦. ثُمَّ حَكَى عَنَّا أَنَّا كُنَّا نَقُولُ لِلْوَاقِفَةِ: «إِنَّ الْأَمَامَ لَا يَكُونُ إِلَّا ظَاهِرًا

موجوداً»، و هذه حكاية من لا يعرف أقاويل خصمه. و ما زالت الامامية تعتقد أن الامام لا يكون إلا ظاهراً مكشوفاً أو باطناً مغموراً، و أخبارهم في ذلك أشهر من أن تحفى. و وضع الأصول الفاسدة للخصوم أمر لا يعجز عنه أحد و لكنّه قبيح بذوي الدين و الفضل و العلم. ولو لم يكن في هذا المعنى إلا خبر كميل بن زياد^۱ الكفى.

ثمّ قال: فان قالوا كذا قيل لهم كذا (شيء لا نقوله و حجّتنا ما سمعتم و فيها كفايه. و الحمد لله).

۴۷. ثمّ قال: «ليس الامر كما تتوهّمون في بني هاشم، لانّ النبيّ ﷺ دلّ أمّته على عترته (باجماعنا و اجماعكم) التي هي خاصّته التي لا يقرب أحدٌ منه كقربهم، فهي لهم دون الطلقاء و أبناء الطلقاء، و يستحقّها واحد منهم في كلّ زمان (إذ كان الامام لا يكون إلا واحداً) بلزوم الكتاب و الدعاء إلى إقامته، بدلالة الرسول ﷺ عليهم أنّهم لا يفارقون الكتاب حتّى يردوا عليه الحوض، و هذا إجماع. و الذي اعتلّتم به من بني هاشم ليسوا هم من ذرّية الرسول ﷺ و إن كانت لهم ولادة، لانّ كلّ بنى ابنة ينتمون إلى عصبتهم ما خلا ولد فاطمة فانّ رسول الله ﷺ عصبتهم و أبوهم،^۲

۱. از اصحاب امير مؤمنان (ع) و عامل ایشان در شهر هیت عراق که در عداد تابعین بود و به دست حجاج ثقفی والی عراق در سال ۸۲-۸۳ کشته شد (تاریخ طبری ۶: ۳۶۵ / جمهره ابن حزم: ۳۹۰ / شرح نهج البلاغه ابن ابی الحديد ۱۷: ۱۴۹-۱۵۰ / تهذيب التهذيب: ۸: ۴۴۷-۴۴۸). اشاره مؤلف به سخنی مشهور است که کميل از مولای متّقیان (ع) نقل کرده که «الا و انّ الارض لا تخلو من حجة قائمة بالحقّ اما ظاهراً مشهوراً و اما خائفاً مغموراً» (نهج البلاغه: ۴۹۷ / کتاب الغارات ۱: ۱۵۳ / کمال الدین: ۲۸۹-۲۹۴ / خصال: ۱۸۷). در نقل زیدی از همان سخن، عبارت «اما ظاهراً مشهوراً و اما خائفاً مغموراً» نیست. (تیسیر المطالب فی امالی الامام ابی طالب: ۱۳۹) اما سخن جاحظ در حیوان ۲: ۲۶۹ که می گوید «الکمیلة لاتجیز الوکالة فی الامامة و تقول لابد من امام صامت او ناطق...» نقل امامی کلام امیر مؤمنان را تأیید می کند.
۲. مضمون حدیثی است مشهور از پیامبر اکرم (ص). نگاه کنید به بحار الانوار ۲۵: ۲۴۹، ۲۲۸: ۲۳۰ و منابعی که در آن ذکر شده است.

والذرية هم الولد لقول الله عز وجل: «إِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ».

٤٨. فأقول وبالله أعتصم: إن هذا الامر لا يصحّ باجماعنا وإيّاكم عليه و إنما يصحّ بالدليل والبرهان، فما دليلك على ما ادّعت؟ على أن الاجماع بيننا إنما هو في ثلاثة، أمير المؤمنين والحسن والحسين، ولم يذكر الرسول ﷺ ذريته و إنما ذكر عترته فلمت أنتم إلى بعض العترة دون البعض بلا حجة و بيان أكثر من الدعوى، واحتجنا نحن بما رواه أسلافنا عن جماعة حتى انتهى خبرهم إلى نصّ الحسين بن علي عليّ ابنه، ونصّ عليّ على محمّد، ونصّ محمّد على جعفر. ثم استدللنا على صحة امامة هؤلاء دون غيرهم ممّن كان في عصرهم من العترة بما ظهر من علمهم بالدين و فضلهم في أنفسهم، و قد حمل العلم عنهم الاولياء والاعداء و ذلك مبثوث في الامصار معروف عند نقلة الاخبار. و بالعلم تتبيّن الحجة من المحجوج والامام من المأموم والتابع من المتبوع. و أين دليلكم يا معشر الزيدية على ما تدّعون؟

٤٩. ثمّ قال صاحب الكتاب: «و لو جازت الامامة لسائر بني هاشم مع الحسن والحسين لجازت لبني عبد مناف مع بني هاشم، و لو جازت لبني عبد مناف مع بني هاشم لجازت لسائر ولد قصي». ثمّ مدّ في هذا القول.

٥٠. فيقال له: أيها المحتجّ عن الزيدية! إن هذا الشيء لا يستحقّ بالتقاربه و إنما يستحقّ بالفضل والعلم و يصحّ بالنصّ والتوقيف. فلو جازت الامامة لأقرب رجل من العترة لقربته لجازت لأبعدهم. فافصل بينك و بين من ادّعى ذلك و أظهر حجّتك و افصل الآن بينك و بين من قال: و لو جازت لولد الحسن لجازت لولد جعفر، و لو جازت لهم لجازت لولد العباس، و هذا فصل لا تأتي به الزيدية أبداً إلّا أن تفرع إلى فصلنا و حجّتنا و هو النصّ من واحد على واحد و ظهور العلم بالحلال والحرام.

۵۱. ثمّ قال صاحب الكتاب: «و ان اعتلّوا بعلي — عليه السّلام — فقالوا: ما تقولون فيه أهو من العترة أم لا؟ قيل لهم: ليس هو من العترة و لكنّه بان من العترة و من سائر القرابة بالنصوص عليه يوم الغدير بالاجماع».

۵۲. فأقول و بالله أستعين: يقال لصاحب الكتاب: أمّا النصوص يوم الغدير فصحيح و أمّا انكارك أن يكون أمير المؤمنين من العترة فعظيم، فدلّنا على أيّ شيء تعول في ما تدّعي؟ فإنّ أهل اللغة يشهدون أنّ العمّ وابن العمّ من العترة. ثمّ أقول: إنّ صاحب الكتاب نقض بكلامه هذا مذهبه لأنّه يعتقد أنّ أمير المؤمنين ممّن خلفه الرسول في أمّته، و يقول في ذلك انّ النبي ﷺ خلف في أمّته الكتاب و العترة، و انّ أمير المؤمنين — صلوات الله عليه — ليس من العترة، و إذا لم يكن من العترة فليس ممّن خلفه الرسول ﷺ و هذا متناقض كما ترى. أللهمّ إلّا أن يقول: أنّه ﷺ خلف العترة فينا بعد أن قتل أمير المؤمنين — صلوات الله عليه — فنسأله أن يفصل بينه و بين من قال خلف الكتاب فينا منذ ذلك الوقت لأنّ الكتاب و العترة خلفا معاً، و الخبر ناطق بذلك شاهد به. و لله المنّة.

۵۳. ثمّ أقبل صاحب الكتاب بما هو حجّة عليه فقال: «و نسأل من ادّعى الامامة لبعض دون بعض إقامة الحجّة» و نسي نفسه و تفرّده بادّعائها لولد الحسن و الحسين دون غيرهم.

۵۴. ثمّ قال: «فان أحالوا على الابطال من علم الغيب و أشباه ذلك من الخرافات و ما لا دليل لهم عليه دون الدعوى عورضوا بمثل ذلك لبعض، فجاز أنّ العترة من الظالمين لانفسهم إن كان الدعوى هو الدليل».

۵۵. فيقال لصاحب الكتاب: قد أكثر في ذكر علم الغيب، و الغيب لا يعلمه إلّا الله و ما ادّعاه لبشر إلّا مشرك كافر، و قد قلنا لك و لأصحابك: دليلنا على ما ندّعي الفهم و العلم فان كان لكم مثله فأظهِروه، و ان لم يكن إلّا

التشنيع والتقول و تقريع الجميع بقول قوم غلاة فالامر سهل. و حسبنا الله و نعم الوكيل.

٥٦. ثم قال صاحب الكتاب: «ثم رجعنا إلى ايضاح حجة الزيدية بقول الله تبارك و تعالى: «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا» — الآية».

٥٧. فيقال له: نحن نسلم لك ان هذه الآية نزلت في العترة، فما برهانك على أن السابق بالخيرات هم ولد الحسن والحسين دون غيرهم من سائر العترة؟ فانك لست تريد إلا التشنيع على خصومك و تدعي لنفسك.

٥٨. ثم قال: «قال الله عز و جل — وذكر الخاصة والعامة من أمة نبيه —: «وَاَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا» — الآية». ثم قال: «انقضت مخاطبة العامة ثم استأنف مخاطبة الخاصة فقال: «وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ» — إلى قوله للخاصة — «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ». ثم قال: «هم ذرية ابراهيم — عليه السلام — دون سائر الناس، ثم المسلمون دون من أشرك من ذرية ابراهيم — عليه السلام — قبل اسلامه، و جعلهم شهداء على الناس فقال: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا» — إلى قوله — «وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ». و هذا سبيل الخاصة من ذرية ابراهيم — عليه السلام —». ثم اعتلّ بآيات كثيرة تشبه هذه الآيات من القرآن.

٥٩. فيقال له: أيها المحتج! أنت تعلم أن المعتزلة و سائر فرق الامّة تنازعك في تأويل هذه الآيات أشدّ منازعة و أنت فليس تأتي بأكثر من الدّعى، و نحن نسلم لك ما ادّعيت و نسألك الحجة في ما تفردت به من أن هؤلاء هم ولد الحسن والحسين دون غيرهم. فإلى متى تأتي بالدّعى و تعرض عن الحجة و تهوّل علينا بقراءة القرآن و توهم أن لك في قراءته حجة ليست لخصومك؟ والله المستعان.

۶۰. ثمّ قال صاحب الكتاب: «فليس من دعا إلى الخير من العترة كمن أمر بالمعروف ونهى عن المنكر وجاهد في الله حقّ جهاده سواء و سائر العترة ممن لم يدعُ إلى الخير ولم يجاهد في الله حقّ جهاده، كما لم يجعل الله من هذا سبيله من أهل الكتاب سواء و سائر أهل الكتاب و ان كان تارك ذلك فاضلاً عابداً، لأنّ العبادة نافلة و الجهاد فريضة لازمة كسائر الفرائض، صاحبها يمشي بالسيف إلى السيف و يؤثر على الدعة الخوف». ثمّ قرأ سورة الواقعة و ذكر الآيات التي ذكر الله عزّ و جلّ فيها الجهاد و أتبع الآيات بالدّعاوى و لم يحتجّ لشيء من ذلك بحجّة، فنطالبه بصحّتها و نقابله بما نسأله فيه الفصل.

۶۱. فأقول و بالله أستعين: إن كان كثرة الجهاد هو الدليل على الفضل و العلم و الامامة فالحسين أحقّ بالامامة من الحسن لأنّ الحسن وادع معاوية و الحسين جاهد حتّى قتل. و كيف يقول صاحب الكتاب و بأيّ شيء يدفع هذا؟ و بعد فلسنا ننكر فرض الجهاد و لا فضله و لكنّا رأينا الرسول ﷺ لم يحارب أحداً حتّى وجد أعواناً و أنصاراً و اخواناً فحينئذ حارب، و رأينا أمير المؤمنين — عليه السّلام — فعل مثل ذلك بعينه، و رأينا الحسن قد همّ بالجهاد فلمّا خذله أصحابه وادع و لزّم منزله، فعلمنا أنّ الجهاد فرض في حال وجود الاعوان و الانصار. و العالم باجماع العقول أفضل من المجاهد الذي ليس بعالم. و ليس كلّ من دعا إلى الجهاد يعلم كيف حكم الجهاد و متى يجب القتال و متى تحسن المواجهة و بماذا يستقبل أمر هذه الرعيّة و كيف يصنع في الدماء و الأموال و الفروج. و بعد فأنّا نرضى من اخواننا بشيء واحد و هو أن يدّلّونا على رجل من العترة ينفي التشبيه و الجبر عن الله و لا

يستعمل الاجتهاد والقياس في الاحكام السمعية ويكون مستقلاً كافياً حتى يخرج معه، فإن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة على قدر الطاقة و حسب الامكان، والعقول تشهد أن تكليف مالا يطاق فاسد والتغريير بالنفس قبيح، ومن التغريير أن تخرج جماعة قليلة لم تشاهد حرباً ولا تدرّبت بدربة أهله إلى قوم متدرّبين بالحروب تمكّنوا في البلاد وقتلوا العباد و تدرّبوا بالحروب ولهم العدد والسلاح والكراع ومن ينصرهم من العامة ويعتقد أن الخارج عليهم مباح الدم مثل جيشهم أضعافاً مضاعفة فكيف يسومنا صاحب الكتاب أن نلقى بالأغمار المتدرّبين بالحروب؟ وكم عسى أن يحصل في يد داع إن دعا من هذا العدد؟ هيهات هيهات! هذا أمر لا يزيله إلا نصر الله العزيز العليم الحكيم.

٦٢. قال صاحب الكتاب بعد آيات من القرآن تلاها ينازع في تأويلها أشدّ منازعة ولم يؤيد تأويله بحجة عقل ولا سمع: «فافهم، رحمك الله، من أحق أن يكون لله شهيداً، من دعا إلى الخير كما أمر ونهى عن المنكر وأمر بالمعروف وجاهد في الله حقّ جهاده حتى استشهد أم من لم ير وجهه ولا عرف شخصه؟ أم كيف يتّخذ الله شهيداً على من لم يرههم ولا أمرهم ولا نهاهم فان أطاعوه أدّوا ما عليهم وإن قتلوه مضى إلى الله عزّ وجلّ شهيداً؟ ولو أن رجلاً استشهد قوماً على حقّ يطالب به لم يروه ولا شهدوه هل كان شهيداً وهل يستحقّ بهم حقّاً إلا أن يشهدوا على ما لم يروه فيكونوا كذّابين وعند الله مبطلين؟ وإذا لم يجز ذلك من العباد فهو غير جائز عند الحكم العدل الذي لا يجور. ولو أنه استشهد قوماً قد عاينوا وسمعوا فشهدوا له — والمسألة على حالها — أليس كان يكون محقّاً وهم صادقون وخصمه مبطل وتمضي الشهادة ويقع الحكم؟ وكذلك قال الله تعالى: «إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ». أو لا ترى أن الشّهادة لا تقع بالغيب دون العيان؟ وكذلك

قول عیسی: «وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً مَا دُمْتُ فِيهِمْ — الْآيَةُ».

۶۳. فأقول والله أعصم: يقال لصاحب الكتاب: ليس هذا الكلام لك بل هو للمعتزلة وغيرهم علينا وعلیک بأن تقول ان العترة غير ظاهرة و ان من شاهدنا منها لا يصلح أن يكون اماماً، وليس يجوز أن يأمرنا الله عز و جل بالتمسک بمن لا نعرف منهم ولا نشاهده ولا شاهده أسلافنا، وليس في عصرنا ممن شاهدناه من يصلح ان يكون إماماً للمسلمين والذين غابوا لا حجة لهم علينا و في هذا أدل دليل على أن معنى قول النبي ﷺ «إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا: كتاب الله و عترتي» ليس ما يسبق إلى قلوب الامامية والزيدية. و للنظام^۱ و أصحابه أن يقولوا: وجدنا الذي لا يفارق الكتاب هو الخبر القاطع للعدرفائه ظاهر كظهور الكتاب ينتفع به و يمكن اتباعه و التمسک به، فأما العترة فلسنا نشاهد منهم عالماً يمكن أن نقتدي به و إن بلغنا عن واحد منهم مذهب بلغنا عن آخر أنه يخالفه، و الاقتداء بالمختلفين فاسد. فكيف يقول صاحب الكتاب؟

۶۴. ثم أعلم أن النبي ﷺ لما أمرنا بالتمسک بالعترة كان بالعقل و التعارف و السيرة ما يدل على أنه أراد علماءهم دون جهالهم و البررة و اتقياء دون غيرهم، فالذي يجب علينا و يلزمنا أن ننظر إلى من اجتمع له العلم بالدين مع العقل و الفضل و الحلم و الزهد في الدنيا و الاستقلال بالامر نقتدي به و نتمسک بالكتاب و به. فان قال: فان اجتمع ذلك في رجلين و كان أحدهما ممن يذهب إلى مذهب الزيدية و الآخر إلى مذهب الامامية بمن يقتدي منهما و من يتبع؟ قلنا له: هذا لا يتفق، فان اتفق فرق بينهما دلالة

۱. ابواسحاق ابراهيم بن سيار بصرى معروف به نظام (درگذشته ۲۲۱) از منکلمان برجسته معتزلى. درباره او مدخل ابواسحاق نظام در دانشنامه ایران ۱: ۲۷۵-۲۸۰ دیده شود. برای گفته‌ای که در این جا از او نقل شده است نگاه کنید به انتصار خیاط: ۵۲.

واضحة أمّا نصّ من إمام تقدّمه و أمّا شيء يظهر في علمه كما ظهر في أمير المؤمنين — عليه السّلام — يوم النهر حين قال: «والله ما عبر النهر ولا يعبروا، والله ما يقتل منكم عشرة ولا ينجو منهم عشرة»،^۱ و أمّا أن يظهر من أحدهما مذهب يدلّ على أنّ الاقتداء به لا يجوز كما ظهر من علم الزيدية القول بالاجتهاد والقياس في الفرائض السمعية والاحكام فيعلم بهذا أنّهم غير أئمة. ولست أريد بهذا القول زيد بن علي وأشباهه لأنّ أولئك لم يظهروا ما ينكر ولا ادّعوا أنّهم أئمة وإنّما دعوا إلى الكتاب والرضا من آل محمّد وهذه دعوة حقّ.

۶۵. و أمّا قوله: «كيف يتخذ الله شهيداً على من لم يرههم ولا أمرهم ولا نهاهم» فيقال له: ليس معنى الشهيد عند خصومك ما تذهب إليه، ولكن إن عبت الامامية بأنّ من لم ير وجهه ولا عرف شخصه لا يكون بالحلّ الذي يدّعون له فأخبرنا عنك من الامام الشهيد من العترة في هذا الوقت؟^۲ فان ذكر أنّه لا يعرفه دخل في ما عاب ولزمه ما قدّر أنّه يلزم خصومه. فان قال: هو فلان، قلنا له: فنحن لم نر وجهه ولا عرفنا شخصه فكيف يكون اماماً لنا وشهيداً علينا؟ فان قال: إنكم وإن لم تعرفوه فهو موجود الشخص معروف،

۱. گفته منسوب به مولای متقیان (ع) در نهج البلاغة: ۹۳ («مصارعهم دون النطفة، والله لا يُفْلَت منهم عشرة ولا يهلك منكم عشرة») و مروج الذهب ۱۵۶:۳.

۲. این استدلال مشابه گفتگویی است که به نقل ابوطالب هارونی در افاده: ۱۱۰ (و از آن جا در الحقائق الرردیة محلّی: ۲۴۹-۲۵۰) میان معزالدوله و شیعیان بغداد انجام گرفت چه معزالدوله — که براساس شواهد تاریخی به نوعی تشیع زیدی گرایش داشته — بنابر نقل مزبور، روزی «کان بین یدیه جماعة من اکابر حاشيته وکانوا امامیة — و فی جملتهم الحمولى القمى (یعنی ابوعلی احمد بن موسی حمولى قمی دستیار اصلی معزالدوله که بلندرتبه ترین کس در دربار او بود و نام و برخی از حالات و اخبار او در مآخذ آن دوره مانند نشرالمحاضرة تنوخی ۳۰۹:۱ و ۹۹:۲ و تجارب الامم مسکویه ۱۹۷:۲ آمده است) — و کان معزالدوله یناظرهم و یقول لهم: یا امامیة! این امامکم و متى یظهر؟ فقالوا له: ایها الامیر! و این امامک؟ انت ایضاً بلا امام...».

علمه من علمه و جهله من جهله، قلنا: سألناک بالله هل تظنّ أنّ المعتزلة والخوارج والمرجئة والامامية تعرف هذا الرجل أو سمعت به أو خطر ذکره بياها؟ فان قال: هذا ما لا یضرّه و لا یضرّنا لانّ السبب فی ذلك إنّما هو غلبة الظالمین علی الدار و قلّة الاعوان والانصار، قلنا له: لقد دخلت فی ما عبت و حجبت نفسک من حیث قدّرت أنّک تحتاج خصومک، و ما أقرب هذه الغیبة من غیبة الامامية غیر أنّکم لا تنصفون.

۶۶. ثمّ یقال له: قد أكثرت فی ذکر الجهاد و وصف الامر بالمعروف والنهي عن المنکر حتّى أو همت أنّ من لم یخرج فلیس بمحقّ، فما بال أمتّک والعلماء من أهل مذهبک لا یخرجون؟ و ما لهم قد لزموا منازلهم واقتصروا علی اعتقاد المذهب فقط؟ فان نطق بحرف فتقابل به الامامية بمثله. ثمّ قیل له برفق و لین: هذا الذی عبتّه علی الامامية و هتفت بهم من أجله و شنت به علی أمتّهم بسببه و توصّلت بذکره إلی ما ضمتّه کتابک قد دخلت فیهِ و ملت إلی صحّته و عوّلت عند الاحتجاج علیه. والحمد لله الذی هدانا لیدینه.

۶۷. ثمّ یقال له: أخبرنا هل فی العترة الیوم من یصلح للامامة؟ فلا بدّ من أن یقول: نعم: فیقال له: أفلیس إمامته لا تصحّ بالنصّ علی ما تقوله الامامية ولا معه دلیل معجز یعلم به أنّه امام و لیس سییله عندکم سبیل من یجتمع أهل الحلّ والعقد من الامّة فیتشاورون فی أمره ثمّ یختارونه و یبایعونه؟ فاذا قال نعم، قیل له: فکیف السبیل إلی معرفته؟ فان قالوا: یعرف باجماع العترة علیه، قلنا لهم: کیف تجتمع علیه فان کان إمامیاً لم ترض به الزیدیّة و ان کان زیدیّاً لم ترض به الامامية؟ فان قال: لا یعتبر بالامامية فی مثل هذا، قیل له: فالزیدیّة علی قسمین قسم معتزلة و قسم مثبتة.^۱ فان قال: لا یعتبر بالمشیئة

۱. «مثبته» کسانی هستند که معتقد بودند صفات خداوند زائد بر ذات او و قدیم است و به

في مثل هذا، قيل له: فالمعتزلة قسمان قسم يجتهد في الاحكام بأرائها وقسم يعتقد أن الاجتهاد ضلال. فان قال: لا يعتبر بمن نفي الاجتهاد، قيل له: فان بقي ممن يرى الاجتهاد منهم أفضلهم وبقي ممن يبطل الاجتهاد منهم أفضلهم ويتبرأ بعضهم من بعض، بمن نتمسك وكيف نعلم [أن] الحقّ منهما هو من تؤمّي أنت وأصحابك اليه دون غيره؟ فان قال: بالنظر في الاصول، قلنا فان طال الاختلاف واشتبه الامر كيف نصنع وبما نتفصى من قول النبي ﷺ: «إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلّوا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي»؟ والحجة من عترته لا يمكن أحداً أن يعرفه إلّا بعد النظر في الاصول والوقوف على أن مذاهبه كلّها صواب وعلى أن من خالفه فقد أخطأ، وإذا كان هكذا فسيبيله وسبيل كلّ قائل من أهل العلم سبيل واحد فما تلك الخاصة التي هي للعترة؟ دلّنا عليها وبيّن لنا جميعها لنعلم أن بين العالم من العترة وبين العالم من غير العترة فرقاً وفصلاً.

٦٨. وأخرى يقال لهم: أخبرونا عن إمامكم اليوم، أعنده الحلال والحرام؟ فاذا قالوا: نعم، قلنا لهم: وأخبرونا عما عنده ممّا ليس في الخبر المتواتر هل هو مثل ما عند الشافعي وأبي حنيفة ومن جنسه أو هو خلاف ذلك؟ فان قالوا: بل عنده الذي عندهما ومن جنسه، قيل لهم: وما حاجة الناس إلى علم إمامكم الذي لم يسمع به، وكتب الشافعي وأبي حنيفة ظاهرة مبثوثة موجودة؟ وإن قالوا: بل عنده خلاف ما عندهما، قلنا: فخلاف ما عندهما هو النصّ المستخرج الذي تدّعيه جماعة من مشايخ المعتزلة وأنّ الاشياء كلّها على إطلاق العقول إلّا ما كان في الخبر القاطع

للعذر علی مذهب النظام و أتباعه، أو مذهب الامامية أن الاحكام منصوطة — واعلموا أنا لا نقول منصوطة علی الوجه الذي يسبق إلى القلوب و لكن المنصوص علیه بالجمل التي من فهمها فهم الاحكام من غير قياس و لا اجتهاد —. فان قالوا: عنده ما يخالف هذا كله، خرجوا من التعارف، و إن تعلّقوا بمذهب من المذاهب قيل لهم: فأين ذلك العلم؟ هل نقله عن إمامكم أحد يوثق بدينه و أمانته؟ فان قالوا: نعم، قيل لهم: قد عاشرناكم الدهر الأطول فما سمعنا بحرف واحد من هذا العلم^۱ و أنتم قوم لا ترون التقيّة و لا يراها امامكم كما تدّعون أن الامامية كذبت علی جعفر بن محمّد، و هذا ما لا فصل فيه.

۶۹. مسألة أخرى — و يقال لهم: أليس جعفر بن محمّد عندكم كان لا يذهب إلى ما تدّعيه الامامية، و كان علی مذهبكم و دينكم؟ فلا بدّ من نعم (اللهم إلا أن يتبرّؤا منه) فيقال لهم: و قد كذبت الامامية في ما نقلته عنه و هذه الكتب المؤلّفة التي في أيديهم إنّما هي من تأليف الكذّابين؟ فان قالوا: نعم، قيل لهم: فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون إمامكم يذهب مذهب الامامية و يدين بدينها و أن يكون ما يحكي سلفكم و مشايخكم عنه مولداً موضوعاً لا أصل له؟ فان قالوا: ليس لنا في هذا الوقت إمام نعرفه بعينه نروي عنه الحلال و الحرام و لكنّا نعلم أن في العترة من هو موضع هذا الامر و أهله، قلنا لهم: دخلتم في ما عبتموه علی الامامية بما معها من الاخبار من أئمتّها بالنصّ علی صاحبهم و الاشارة إليه و البشارة به، و بطل جميع ما قصصتم به من ذكر الجهاد و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، فصار إمامكم بحيث لا يرى و لا يُعرف. فقولوا كيف شئتم و نعوذ بالله من الخذلان.

۷۰. ثمّ قال صاحب الكتاب: «و كما أمر الله العترة بالدعاء إلى الخير

۱. رجوع کنید به بحار الانوار ۴: ۲۷۵ که استدلالی مشابه این را از حضرت صادق (ع) نقل می‌کند.

وصف سبق السابقين منهم و جعلهم شهداء و أمرهم بالقسط فقال: «يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط». ثم أتبع ذلك بضرب من التأويل وقراءة آيات من القرآن ادعى أنها في العترة ولم يحتج لشيء منها بحجة أكثر من أن يكون الدعوى. ثم قال: «وقد أوجب الله تعالى على نبيه ﷺ ترك الامر والنهي إلى أن هياً له أنصاراً فقال: «وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا» — إلى قوله — «لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ»، فمن لم يكن من السابقين بالخيرات المجاهدين في الله ولا من المقتصدين الواعظين بالامر والنهي عند إعواز الاعوان فهو من الظالمين لانفسهم، وهذا سبيل من كان قبلنا من ذراري الانبياء». ثم تلا آيات من القرآن.

٧١. فيقال له: ليس علينا لمن أراد بهذا الكلام ولكن أخبرنا عن الامام من العترة عندك من أي قسم هو؟ فان قال: من المجاهدين، قيل له: فمن هو و من جاهد و على من خرج و أين خيله و رجله، فان قال: هو ممن يعظ بالامر والنهي عند إعواز الاعوان، قيل له: فمن سمع أمره ونهيه؟ فان قال: أولياؤه و خاصته، قلنا: فان اتبع هذا و سقط فرض ما سوى ذلك عنه لا عواز الاعوان و يجاز أن لا يسمع أمره ونهيه إلا أولياؤه فأَيُّ شيء عبته على الامامية ولم ألّف كتابك هذا و بمن عرّضت؟ و ليت شعري بمن قرّعت بأي القرآن والزمته فرض الجهاد؟

٧٢. ثم يقال له و للزيدية جميعاً: أخبرونا لو خرج رسول الله ﷺ من الدنيا و لم ينصّ على أمير المؤمنين — عليه السلام — ولا دلّ عليه ولا أشار اليه أكان يكون ذلك من فعله صواباً و تدبيراً حسناً جائزاً؟ فان قالوا: نعم، قلنا لهم: ولو لم يدلّ على العترة أكان يكون ذلك جائزاً؟ فان قالوا: نعم، قلنا: فأَيُّ شيء أنكرتم على المعتزلة والمرجئة والخوارج و قد كان يجوز أن لا يقع النصّ فيكون الامر شورى بين أهل الحلّ والعقد؟ وهذا ما لا حيلة فيه.

فان قالوا: لا ولا بدّ من النصّ على أمير المؤمنين — عليه السّلام — و من الادلّة على العترة، قيل لهم: لم؟ حتّى إذا ذكروا الحجّة الصحيحة فننقلها إلى الامام في كلّ زمان، لأنّ النصّ إنّ وجب في زمن وجب في كلّ زمان لأنّ العلل الموجبة له موجودة أبداً. و نعوذ بالله من الخذلان.

۷۳. مسألة أخرى — و يقال لهم: إذا كان الخبر المتواتر حجّة رواه العترة أو الامّة، و كان الخبر الواحد من العترة يجوز على الواحد منهم من تعمّد الباطل و من السهو والزلل ما يجوز على الواحد من الامّة، و ما ليس في الخبر المتواتر ولا خبر الواحد فسيبيله عندكم الاستخراج و كان يجوز على المتأوّل منهم ما يجوز على المتأوّل من الامّة، فمن أيّ وجه صارت العترة حجّة؟ فان قال صاحب الكتاب: اذا أجمعوا فاجماعهم حجّة، قيل له: فاذا أجمعت الامّة فاجماعها حجّة، و هذا يوجب أنّه لا فرق بين العترة والامّة، و إنّ كان هكذا فليس في قوله «خلفت فيكم كتاب الله و عترتي» فائدة. إلّا أن يكون فيها من هو حجّة في الدّين، و هذا قول الاماميّة.

۷۴. و اعلموا — أسعدكم الله — أنّ صاحب الكتاب أشغل نفسه بعد ذلك بقراءة القرآن و تأويله على من أحبّ و لم يقل في شيء من ذلك: «الدليل على صحّة تأويلي كيت و كيت». و هذا شيء لا يعجز عنه الصبيان، و إنّما أراد أن يعيب الاماميّة بأنّها لا ترى الجهاد و الامر بالمعروف و النهي عن المنكر، و قد غلط فاتّها ترى ذلك على قدر الطاقة و لا ترى أن تلقى بأيديها إلى التهلكة و لا أن تخرج مع من لا يعرف الكتاب و السنّة و لا يحسن أن يسير في الرعيّة بسيرة العدل و الحقّ. و أعجب من هذا أنّ أصحابنا من الزيدية في منازهم لا يأمرّون بمعروف و لا ينهون عن المنكر و لا يجاهدون، و هم يعيبتونا بذلك. و هذا نهاية من نهايات التحامل و دليل من أدلّة العصبية. نعوذ بالله من اتّباع الهوى و هو حسبنا و نعم الوكيل.

۷۵. مسألة أخرى — و يقال لصاحب الكتاب: هل تعرف في أئمة الحق أفضل من أمير المؤمنين — صلوات الله عليه —؟ فمن قوله: لا، فيقال له: فهل تعرف من المنكر بعد الشرك والكفر شيئاً أقبح وأعظم مما كان من أصحاب السقيفة؟ فمن قوله: لا، فيقال له: فأنت أعلم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد أو أمير المؤمنين — عليه السلام —؟ فلا بدّ من أن يقول: أمير المؤمنين، فيقال له: فما باله لم يجاهد القوم؟ فان اعتذر بشيء قيل له: فاقبل مثل هذا العذر من الامامي فانّ الناس جميعاً يعلمون أنّ الباطل اليوم أقوى منه يومئذ وأعوان الشيطان أكثر،^۱ ولا تهوّل علينا بالجهاد وذكره فانّ الله تعالى إنّما فرضه لشرائط لو عرفتها لقلّ كلامك وقصر كتابك. و نسأل الله التوفيق.

۷۶. مسألة أخرى — و يقال لصاحب الكتاب: أتصوّبون الحسن بن علي في موادعته معاوية أم تخطّؤونه؟ فاذا قالوا: نصوّبه، قيل لهم: أتصوّبونه وقد ترك الجهاد وأعرض عن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على الوجه الذي تومنون إليه؟ فان قالوا: نصوّبه لانّ الناس خذلوه ولم يأمنهم على نفسه ولم يكن معه من أهل البصائر من يمكنه أن يقاوم بهم معاوية وأصحابه، فاذا عرفوا صحّة ذلك قيل لهم: فاذا كان الحسن مبسوط العذر — و معه جيش أبيه و قد خطب له الناس على المنابر و سلّ سيفه و سار إلى عدوّ الله و عدوّه للجهاد — لما وصفتم و ذكرتم فلم لا تعذرون جعفر بن محمّد في تركه الجهاد و قد كان أعداؤه في عصره أضعاف من كان مع معاوية و لم يكن معه من شيعته من قد تدربوا بالحروب و إنّما كان قوم من أهل السرّ لم يشاهدوا حرباً

۱. برای سابقه تاریخی استدلال به روش امیرالمؤمنین(ع) در این مورد رجوع کنید به رجال کشی: ۴۱۶ (نیز نگاه کنید به کافی ۳۵۷:۱) در مناظره منسوب به ابوبکر حضرمی، از متکلمان شیعه در نیمه اول قرن دوم، با زید بن علی (ع).

ولا عاینوا وقعة؟ فان بسطوا عذره فقد أنصفوا، و ان امتنع منهم ممتنع
سُئل الفصل. ولا فصل.

۷۷. و بعد فان كان قیاس الزیدیه صحیحاً فزید بن علی أفضل
من الحسن بن علی لانّ الحسن وادع و زید حارب حتّی قتل، و کفی بمذهب
یؤدّی إلى تفضیل زید بن علی علی الحسن بن علی قبحاً. والله المستعان و
حسبنا الله و نعم الوکیل.

(۴)

بخش پایانی کتاب التنبیه ابوسهل نوبختی

آنچه به دنبال می آید قسمت بازمانده از پایان کتاب التنبیه فی الامامه ابوسهل نوبختی، دانشمند و متکلم برجسته شیعی در پایان قرن سوم (درگذشته ۳۱۱) است که پیش از این از او یاد شد. این بخش را شیخ صدوق در کمال الدین: ۸۸-۹۴ آورده و براساس همان متن در این جا نقل می شود. نوبختی در این بخش انتقادات و سؤالات مخالفین شیعه را در باب وجود و غیبت امام دوازدهم (عج) نقل کرده و بدان پاسخ داده است.

[ذكر أبوسهل إسماعيل بن علي النوبختي في آخر كتاب التنبيه:]

و كثيراً ما يقول خصومنا: لو كان ما تدّعون من النصّ حقّاً؛ لادّعاه عليّ عليه السلام — بعد مضيّ رسول الله ﷺ فيقال لهم: كيف يدّعيه فيقيم نفسه مقام مدّع يحتاج إلى شهود على صحة دعواه، وهم لم يقبلوا قول النبيّ ﷺ فكيف يقبلون دعواه لنفسه؟ وتخلّفه عن بيعة أبي بكر ودفنه فاطمة — عليها السلام — من غير أن يعرفهم جميعاً خبرها حتّى دفنها سرّاً أدلّ دليل على أنّه لم يرض بما فعلوه.

فان قالوا: فلم قبلها بعد عثمان؟ قيل لهم: أعطوه بعض ما وجب له فقبله، وكان في ذلك مثل النبيّ ﷺ حين قبل المنافقين والمؤلّفة قلوبهم.

وربما قال خصومنا — إذا عضّهم الحجاج ولزمتهم الحجّة في أنّه لا بدّ من إمام منصّوص عليه، عالم بالكتاب والسنة، مأمون عليهما، لا ينساهما ولا يغلط فيهما، ولا تجوز مخالفته، واجب الطاعة بنصّ الاوّل عليه: فن هو هذا الامام؟ سمّوه لنا ودلّونا عليه.

فيقال لهم: هذا كلام في الاخبار وهو انتقال من الموضوع الذي تكلمنا فيه،
لأنّا إنّما تكلمنا في ما توجه به العقول اذا مضى النبي ﷺ و هل يجوز أن لا
يستخلف و ينصّ على إمام بالصفة التي ذكرناها، فاذا ثبت ذلك بالأدلة
فعلينا و عليهم التفتيش عن عين الإمام في كلّ عصر من قِبَل الاخبار و
نقل الشيع النصّ على علي — عليه السّلام — وهم الآن من الكثرة واختلاف
الأوطان والهمم على ما يوجب العلم والعمل. لا سيّما و ليس بازائهم فرقة
تدّعي النصّ لرجل بعد النبي ﷺ غير علي — عليه السّلام —. فان
عارضونا بما يدّعيه أصحاب زرادشت و غيرهم من المبطلين، قيل لهم:
هذه المعارضة تلزمكم في آيات النبي ﷺ فاذا انفصلتم بشيء فهو فصلنا
لأنّ صورة الشيعة في هذا الوقت كصورة المسلمين في الكثرة فانهم لا
يتعارفون و أنّ أسلافهم يجب أن يكونوا كذلك. بل أخبار الشيع أوكد لانه
ليس معهم دولة ولا سيف ولا رهبة ولا رغبة، و إنّما تُثقل الاخبار الكاذبة
لرغبة أو رهبة أو حمل عليها بالدّول، و ليس في أخبار الشيعة شيء من
ذلك. و اذا صحّ بنقل الشيعة النصّ من علي على الحسن و من الحسن
على الحسين ثمّ على إمام إمام إلى الحسن بن علي، ثمّ على الغائب الامام بعده
لأنّ رجال أبيه الحسن الثقات كلّهم قد شهدوا له بالامامة، و غاب لأنّ
السلطان طلبه طلباً ظاهراً، و وكلّ بمنازله و حرمة سنتين، فلو قلت انّ غيبة
الامام في هذا العصر من أدلّ الادّلة على صحّة الامامة قلت صدقاً
لصدق الاخبار المتقدّمة في ذلك و شهرتها. و قد ذكر بعض الشيعة ممّن كان
في خدمة الحسن بن علي و أحد ثقاته أنّ السبب بينه و بين ابن الحسن بن علي
متّصل، و كان يخرج من كتبه و أمره و نهيه على يده إلى شيعته إلى أن توفّي و
أوصى إلى رجل من الشيعة مستور فقام مقامه في هذا الامر.

و قد سألونا في هذه الغيبة و قالوا: إذا جاز أن يغيب الامام ثلاثين سنة و

ما أشبهها فما تنكرون من رفع عينه عن العالم؟ فيقال لهم: في ارتفاع عينه ارتفاع الحجة من الارض و سقوط الشرائع إذا لم يكن لها من يحفظها. وأما إذا استتر الامام للخوف على نفسه بأمر الله عزّ وجلّ وكان له سبب معروف متّصل به وكانت الحجة قائمة إذ كانت عينه موجودة في العالم وبابه و سببه معروفان و إنما عدم افتائه وأمره ونهيه ظاهراً فليس في ذلك بطلان للحجة. و لذلك نظائر فقد أقام النبي ﷺ في الشعب مدة طويلة، وكان يدعو الناس في أوّل أمره سرّاً إلى أن أمن و صارت له فئة و هو في كلّ ذلك نبيّ مبعوث مرسل، فلم يبطل توقيه و تسترّه من بعض الناس بدعوته نبوّته ولا أدحض ذلك حجّته، ثمّ دخل الغار فأقام فيه فلا يعرف أحد موضعه ولم يبطل ذلك نبوّته ولو ارتفعت عينه لبطلت نبوّته، وكذلك الامام يجوز أن يحبس السلطان المدّة الطويلة ويمنع من لقائه حتى لا يفتي ولا يعلم ولا يبين، والحجة قائمة ثابتة واجبة وإن لم يُفت ولم يبين لأنّه موجود العين في العالم، ثابت الذات. ولو أن نبياً أو إماماً لم يبين و يعلم و يُفت لم تبطل نبوّته ولا إمامته ولا حجّته، ولو ارتفعت ذاته لبطلت الحجة، وكذلك يجوز أن يستتر الامام المدّة الطويلة إذا خاف ولا تبطل حجة الله عزّ وجلّ.

فان قالوا: فكيف يصنع من احتاج إلى أن يسأل عن مسألة؟ قيل لهم: كما كان يصنع (والنبيّ ﷺ في الغار) من جاء إليه ليسلم و ليتعلّم منه، فان كان ذلك سائغاً في الحكمة كان هذا مثله سائغاً.

و من أوضح الأدلّة على الامامة أن الله عزّ وجلّ جعل آية النبي ﷺ أنّه أتى بقصص الانبياء الماضين و بكلّ علم تورا و انجيل و زبور من غير أن يكون يعلم الكتابة ظاهراً أو لقي نصرانياً أو يهودياً، فكان ذلك أعظم آياته. و قتل الحسين بن علي و خلف علي بن الحسين متقارب السنّ — كانت سنّه أقل من عشرين سنة — ثمّ انقبض عن الناس فلم يلق أحداً ولا كان يلقاه

إلا خواص أصحابه، و كان في نهاية العبادة، و لم يخرج عنه من العلم إلا يسيراً لصعوبة الزمان و جور بني أمية. ثم ظهر ابنه محمد بن علي المسمى بالباقر لفتقه العلم فأتى من علوم الدين و الكتاب و السنة و السير و المغازي بأمر عظيم. و أتى جعفر بن محمد من بعده من ذلك بما كثر و ظهر و انتشر، فلم يبق فن من فنون العلم إلا أتى فيه أشياء كثيرة، و فسر القرآن و السنن، و رويت عنه المغازي و أخبار الانبياء، من غير أن يرى هو أو أبوه محمد بن علي أو علي بن الحسين عند أحد من رواة العامة أو فقهاءهم يتعلمون منهم شيئاً. و في ذلك أدل دليل على أنهم إنما أخذوا ذلك العلم عن النبي ﷺ ثم عن علي — عليه السلام — ثم عن واحد واحد من الائمة. و كذلك جماعة الائمة هذه سنتهم في العلم، يسألون عن الحلال و الحرام فيجيبون جوابات متفقة من غير أن يتعلموا ذلك من أحد من الناس. فأبي دليل أدل من هذا على إمامتهم و أن النبي ﷺ نصبهم و علمهم و أودعهم علمه و علوم الانبياء قبله؟ و هل رأينا في العادات من ظهر عنه مثل ما ظهر عن محمد بن علي و جعفر بن محمد من غير أن يتعلموا ذلك من أحد من الناس؟

فان قال قائل: لعلهم كانوا يتعلمون ذلك سرّاً، قيل لهم: قد قال مثل ذلك الدهرية في النبي ﷺ أنه كان يتعلم الكتابة و يقرأ الكتاب سرّاً. و كيف يجوز أن يظن ذلك بمحمد بن علي و جعفر بن محمد و أكثر ما أتوا به لا يعرف إلا منهم ولا سمع من غيرهم.

و قد سألونا فقالوا: ابن الحسن لم يظهر ظهوراً تاماً للخاصة و العامة فمن أين علمتم وجوده في العالم؟ و هل رأيتموه أو أخبرتكم جماعة تواترت أخبارها أنها شاهدته و عاينته؟

فيقال لهم: إن أمر الدين كله بالاستدلال يعلم، فنحن عرفنا الله عزّ و جلّ بالادلة و لم نشاهده، ولا أخبرنا عنه من شاهده، و عرفنا النبي ﷺ و

كونه في العالم بالاخبار، و عرفنا نبوته و صدقه بالاستدلال، و عرفنا أنه استخلف علي بن أبي طالب — عليه السلام — بالاستدلال، و عرفنا أن النبي ﷺ و سائر الائمة بعده عالمون بالكتاب والسنة ولا يجوز عليهم في شيء من ذلك الغلط ولا النسيان ولا تعمّد الكذب بالاستدلال. و كذلك عرفنا أن الحسن بن علي إمام مفترض الطاعة، و علمنا بالاخبار المتواترة عن الائمة الصادقين أن الامامة لا تكون بعد كونها في الحسن والحسين إلا في ولد الامام ولا يكون في أخ ولا قرابة، فوجب من ذلك أن الامام لا يمضي إلا أن يخلف من ولده إماماً. فلما صحّت إمامة الحسن و صحّت وفاته ثبت أنه قد خلف من ولده اماماً. هذا وجه من الدلالة عليه.

و وجه آخر: و هو أن الحسن خلف جماعة من ثقاته ممن يروي عنه الحلال والحرام و يؤدّي كتب شيعته و اموالهم و يخرجون الجوابات، و كانوا بموضع من الستر والعدالة بتعديله إياهم في حياته، فلما مضى أجمعوا جميعاً على أنه قد خلف ولداً هو الامام و أمروا الناس أن لا يسألوا عن اسمه و أن يستروا ذلك من أعدائه، و طلبه السلطان أشدّ طلب و وکل بالدور والحبالي من جوارى الحسن. ثم كانت كتب ابنه الخلف بعده تخرج إلى الشيعة بالامر والنهي على أيدي رجال أبيه الثقات أكثر من عشرين سنة. ثم انتقطعت المكاتبة و مضى أكثر رجال الحسن الذين كانوا شهدوا بأمر الامام بعده، و بقي منهم رجل واحد قد أجمعوا على عدالته و ثقته فأمر الناس بالكتمان و أن لا يذيعوا شيئاً من أمر الامام، و انتقطعت المكاتبة. فصحّ لنا ثبات عين الامام بما ذكرت من الدليل، و بما وصفت عن أصحاب الحسن و رجاله و تقلهم خبره، و صحّة غيبته بالاخبار المشهورة في غيبة الامام و أن له غيبتين إحداهما أشدّ من الاخرى.

و مذهبنا في غيبة الامام في هذا الوقت لا يشبه مذهب المظورة في موسى

بن جعفر لأن موسى مات موتاً ظاهراً و رآه الناس ميتاً و دفن مكشوفاً و مضى لموته أكثر من مائة و خمس سنة لا يدعي أحد أنه يراه و يكاتبه و يرأسه. و دعواهم أنه حيّ فيه اكذاب الحواسّ التي شاهدته ميتاً، و قد قام بعده عدّة أئمّة فأتوا من العلوم بمثل ما أتى به موسى. و ليس في دعوانا هذه غيبة الامام اكذاب للحسّ ولا محال ولا دعوى تنكرها العقول ولا تخرج من العادات و له إلى هذا الوقت من يدعي من شيعة الثقات المستورين أنه باب اليه و سبب يؤدّي عنه إلى شيعة أمره و نهيه، و لم تطل المدّة في الغيبة طويلاً يخرج من عادات من غاب. فالتصديق بالاخبار يوجب اعتقاد امامة ابن الحسن على ما شرحت، و أنّه قد غاب كما جاءت الاخبار في الغيبة فأنّها جاءت مشهورة متواترة و كانت الشيعة تتوقّعها و تترجّأها كما ترجون بعد هذا من قيام القائم بالحق و اظهار العدل. و نسأل الله عزّ و جلّ توفيقاً و صبراً جميلاً برحمته.

(۵)

بخش مربوط به غیبت از کتاب المقالات والفرق

سعدبن عبدالله اشعری

سعدبن عبدالله اشعری قمی، دانشمند و محدّث برجسته شیعه در پایان قرن سوم (متوفی ۲۹۹-۳۰۱)، در کتاب المقالات والفرق^۱ خود ضمن شمردن

۱. در مورد مناسبت میان این اثر و کتاب فرق الشیعه حسن بن موسی نوبختی - که دو تحریر از متن واحد به نظر می‌رسند - تاکنون در چند کتاب و مقاله به فارسی و عربی و آلمانی سخن رفته و هنوز نکاتی است که مورد توجه نویسندگان آن اباحت قرار نگرفته است از جمله در مورد متن مشترک اساس که ظاهراً سنی بوده است نه شیعی چنان‌که دانشمند ویلفرد مادلونگ اظهار نظر کرده بود (نگاه کنید به تعبیر «رافضه» در صفحه ۹۲ کتاب سعدبن عبدالله، و نحوه درودفرستادن بر ائمه در صفحات ۷۰ و ۷۵ و عبارت «عندالعامه» در صفحه ۷۳ که به وضوح در میان اصل «و هی افضل هذه الأصناف» از سوی محرّر شیعی افزوده و درج شده است). در مبحث غلات کتاب سعد مطالبی از منبعی دیگر نیز بر اصل افزوده شده است. درخصوص مورد سخن ما، متنی مشابه ولی بسیار کوتاه‌تر در فرق الشیعه نوبختی: ۱۱۶-۱۱۹ هست که فاقد برخی از نکات مهم متن حاضر است.

فرق مختلف و نظریات گوناگونی که پس از رحلت حضرت عسکری (ع) در جامعه شیعه پدیدار شد نخست شرحی از عقاید خط مستقیم شیعه امامیه در آن زمان که معتقد به امامت و غیبت فرزند آن حضرت بودند نقل می‌کند که برای نشان دادن طرز برداشت شیعیان آن عصر از این مسأله و تحلیلات و استدلالات آنان در این باب بسیار سودمند است، و در زیر براساس متن موجود در نسخه چاپ شده آن کتاب: ۱۰۲-۱۰۶ (با یکی دو مورد تصحیح قیاسی) نقل می‌شود. تأکید در این فصل چنان‌که می‌بینیم بر ردّ دعوی جعفر نسبت به جانشینی برادر خود و توجیه غیبت امام زمان (عج) است.

... ففرقةٌ منها وهى المعروفة بالامامية قالت الله فى أرضه بعد مُضيّ الحسن بن علي حجة على عباده وخليفة فى بلاده قائمٌ بامرہ من ولد الحسن بن علي بن محمد بن علي الرضا، أمرٌ ناهٍ مبلغٌ عن آباءه مودّعٌ عن أسلافه ما استودعوه من علوم الله وكتبه وأحكامه وفرائضه وسننه، عالمٌ بما يحتاج إليه الخلق من أمر دينهم ومصالح دنياهم، خلف لابيہ وصيٌّ له قائمٌ بالامر بعده، هادٍ للامة مهتدٍ، على المنهاج الأوّل والسنن الماضية من الائمة الجارية فى من مضى منهم القائمة فى من بقى منهم إلى أن تقوم الساعة، من وتيرة الاعقاب ونظام الولادة، ولا تنتقل ولا تزول عن حالها، ولا تكون الامامة ولا تعود فى اخوين بعد الحسن والحسين ولا يجوز ذلك، ولا تكون إلا فى عقب الحسن بن علي بن محمد إلى فناء الخلق وانقطاع أمر الله ونهيه ورفع التكاليف عن عباده، متّصل ذلك ما اتّصلت أمور الله، ولو كان فى الارض رجلان كان أحدهما الحجة، ولو مات أحدهما لكان الباقي منهما الحجة، ما اتّصل أمر الله و

دام نهيہ في عبادہ و ما كان تكليفه قائماً في خلقه. ولا يجوز أن تكون الامامة في عقب من يموت في حياة أبيه ولا في وصي له من اخ ولا غيره اذ لم تثبت للميت في حياة أبيه في نفسه امامة ولم تلزم العباد به حجة، ولو جاز ذلك لصحّ مذهب أصحاب إسماعيل بن جعفر بن محمد و لثبتت إمامة ابنه محمد بن اسماعيل بعد مضيّ جعفر بن محمد، و كان من دان بها من المباركية والقرامطة محققاً مصيباً في مذهبه. و ذلك أنّ المأثور عن الائمة الصادقين ممّا لا مدفع [عنه] بين هذه العصابة من الشيعة الامامية ولا شكّ فيه عندهم ولا ارتياب ولم يزل اجماعهم عليه — لصحة مخرج الاخبار المروية فيه و قوّة أسبابها و جودة أسانيدھا و ثقة ناقلیها — أنّ الامامة لا تعود في أخوين إلى قيام الساعة بعد الحسن والحسين، ولا يكون ذلك، ولا يجوز أن تخلو الارض من حجة من عقب الامام، الامام الماضي قبله، ولو خلت ساعة لساخت الارض و من علیها. فنحن متمسكون بامامة الحسن بن علي مقررّون بوفاته موقنون مؤمنون بأنّ له خلفاً من صلبه، متدينون بذلك، و أنّه الامام من بعد أبيه الحسن بن علي، و أنّه في هذه الحالة مستتر خائف مغمور مأمور بذلك حتّى أذن الله عزّ و جلّ له فيظهر و يعلن أمره، كظهور من مضى قبله من آبائه، إذ الامر لله تبارك و تعالی يفعل ما يشاء و يأمر بما يريد من ظهور و خفاء و نطق و صمت، كما أمر رسوله ﷺ في حال نبوّته بترك اظهار أمره و السكوت و الاختفاء من أعدائه و الاستتار و ترك اظهار النبوة الّتي هي اجلّ و أعظم و أشهر من الامامة، فلم يزل كذلك سنين إلى أن أمره باعلان ذلك عند الوقت الّذي قدره تبارك و تعالی فصّدع بأمره و أظهر الدعوة لقومه، ثمّ بعد الاعلان بالرسالة و إقامة الدلائل المعجزة و البراهين الواضحة اللازمة بها الحجّة و بعد [أن دعا] قريش و سائر الخلق من عرب و عجم و ما لقي من الشدّة و لقيه أصحابه من المؤمنين أمرهم بالهجرة إلى

الحبشه و أقام هو مع قومه حتى توفي أبو طالب، فخاف على نفسه و بقيّة أصحابه، فأمره الله عند ذلك بالهجرة إلى المدينة و أمره بالاختفاء في الغار والاستتار من العدو، فاستتر أياماً خائفاً مطلوباً حتى أذن الله له و أمره بالخروج. فكيف بالغريب الوحيد الشريد الطريد المطلوب الموتور بأبيه و جدّه. هذا مع القول المشهور من أمير المؤمنين — عليه السّلام — على المنبر: «إنّ الله لا يخلّي الأرض من حجة له على خلقه [إمّا] ظاهراً معروفاً أو خائفاً مغموراً لكي لا يبطل حجّته و بيّناته»، و بذلك جاءت الاخبار الصحيحة المشهورة عن الائمة.

و ليس على العباد أن يبحثوا عن أمور الله و يقفوا اثر ما لا علم لهم به و يطلبوا اظهاره، فستره الله عليهم و غيبه عنهم. قال الله عزّ و جلّ لرسوله: «و لا تقف ما ليس لك به علم». فليس يجوز لمؤمن و لا مؤمنة طلب ما ستره الله، و لا البحث عن اسمه و موضعه، و لا السؤال عن أمره و مكانه، حتى يؤمروا بذلك، إذ هو — عليه السّلام — غائب خائف مغمور مستور بستر الله من متّبع لامره عزّ و جلّ و لأمر آبائه. بل البحث عن أمره و طلب مكانه و السؤال عن حاله و أمره محرّم لا يحلّ و لا يسع، لأنّ في طلب ذلك و اظهار ما ستره الله عتاً و كشفه و إعلان أمره و التتويه باسمه معصية الله و العون على سفك دمه — عليه السّلام — و دماء شيعته و انتهاك حرمة — أعاذ الله من ذلك كلّ مؤمن و مؤمنة برحمته — و في ستر أمره و السكوت عن ذكره حقنها و صيانتها و سلامة ديننا و الانتهاء إلى أمر الله و أمر أئمّتنا و طاعتهم. وفقنا الله و جميع المؤمنين لطاعته و مرضاته بمنّه و رافته.^۱

۱. نگاه كنيد به عبارت منقول از كتاب «ناسخ القرآن و منسوخه» سعد بن عبدالله در بحار ۴۷: ۸۳: «من كان مقيماً على الاقرار بالائمة كلّهم و بامام زمانه و ولايته و انه قائم العين و مستور من عقب الماضي قبله، و قد خفى عليه اسم الحجة و موضعه في هذا الوقت، فمعذور في ادراك

ولا يجوز لنا ولا لأحد من الخلق أن يختار إماماً برأيه و معقوله و استدلاله، و كيف يجوز هذا و قد حضره الله جلّ و تعالى على رسله و أنبيائه و جميع خلقه، إذ لم يجعل الاختيار إليهم في شيء من ذلك، فقال في كتابه: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ»، و قال: «وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ». و إنّما اختيار الحجج و الائمه إلى الله عزّ و جلّ و إقامتهم إليه، فهو يقيمهم و يختارهم و يخفيهم إذا شاء، فيظهرهم و يعلن أمرهم إذا أراد، و يستره إذا شاء فلا يبديهم، لأنّه تبارك و تعالى أعلم بتدبيره في خلقه و أعرف بمصلحتهم.

→ الاسم و الموضع حتّى يأتيه الخبر الّذى بمثله تصحّ الاخبار و يثبت الاسم و المكان، و مثل ذلك اذا حجب الله عزّ و جلّ عن العباد عين الشمس الّتى جعلها دليل الصلاة فموسّع عليهم تأخيرها حتّى تتبين لهم». از این اثر مهم که در تحلیل و تفسیر برخی احادیث مربوط به قرآن است در قرن بعد تجدید تحریری وسیله محمد بن ابراهیم کاتب نعمانی به عمل آمده که چنانکه از مقایسه همین عبارت بالا با متن موجود در آن تحریر جدیدتر (بحار ۹۳: ۱۵) برمی آید در پاره ای از موارد، عبارات کتاب را - با توجه به تکامل مبانی مکتب - ویراسته و آن را روزآمد نموده اند. نتیجتاً برخی از فواید مهمّ آن اثر که نشان دهنده خطوط تکاملی و سیر تحولات فکری در دوره غیبت صغری است در همین تغییرات عبارتی مختصر از میان رفته است. جای بسی تأسف است که علامه مجلسی در اثر جلیل القدر خود به جای متن اصلی (که از آن بنا به تقریر خود در بحار ۵۳: ۱۱۷ نسخه ای کهن در دست داشته) تحریر متأخّر نعمانی را برای درج برگزیده است، ظاهراً به این دلیل که عبارت آغاز آن پس از خطبه، شبهه انتساب جمیع متن را به حضرت مولای متّقین (ع) بهتر تأیید می کرده و این امر برای محدثان اهمیّت خاص داشته است. درحالی که آن اثر به وضوح شرح بیانات منقول از آن حضرت است و عدم وجود علائم نگارش در آن ابام، تمییز متن از شرح را بر متأخران دشوار می ساخته، چنانکه نظیر آن در مورد آثار دیگری مانند کتاب الامامه ابوعمرو زبیری (که به روشنی اثری کلامی است نه مجموعه حدیث) و مانند آن پیش آمده است. بهر حال باید امیدوار بود که نسخه علامه مجلسی از اصل اثر سعد بن عبدالله در دسترس قرار گرفته و منبعی به منابع محدود بازمانده از دوره غیبت صغری افزوده شود.

والامام أعلم بامور نفسه و زمانه و حوادث الامور منّا. و قد قال أبو عبدالله جعفر بن محمد — وهو ظاهر الامر معروف المكان مشهور الولادة والذكر لا ينكر نسبه شائع اسمه و ذكره و أمره في الخاصّ والعامّ —: «من سمّاني باسمي فعليه لعنة الله». و قد كان الرجل من أوليائه و شيعته يلقاه في الطريق فيحيد عنه ولا يسلم عليه تقيّةً، فاذا لقيه أبو عبدالله شكره على فعله و صوّب له ما كان منه و حمده عليه، و ذمّ من تعرّف إليه و سلّم عليه، و أقدم عليه بالمكروه من الكلام. و كذلك حكى عن [أبي] إبراهيم من منع تسميته مثل ما حكى عن أبيه. كلّ ذلك تقيّةً و تحوفاً من العدو. و هذا أبو الحسن الرضا يقول: «لو علمت ما يريد القوم منّي لاهلكت نفسي عندهم بما لا يوثق [معه] بديني» — بلعب الحماق والديكة و أشباه ذلك —. هذا كلّهُ لشدة التّستر من الاعداء و لوجوب فرض استعمال التقيّة. فكيف يجوز في زماننا هذا ترك استعمال ذلك مع شدة الطلب و ضيق الامر و جور السلطان عليهم و قلّة رعايته لحقوق أمثالهم، و مع ما لقي الماضي أبو الحسن من المتوكّل و شدّته عليه، و ما حلّ بأبي محمّد من هذه العصابة من صالح بن وصيف لعنه الله و حبسه إيّاه و أمره بقتله و حبسه له و لأهل بيته، و طلب الشيعة و ما نالهم من الاذى والتعنّت، و تسمية من لم يظهر له خبر ولم يعرف له اسم مشهور و خفيت ولادته، و قد رويت الأخبار الكثيرة الصحيحة أنّ القائم تخفى على الناس ولادته و يخمل ذكره ولا يعرف اسمه ولا يعلم مكانه حتّى يظهر و يؤتمّ به قبل قيامه.

ولابدّ مع هذا الذي ذكرناه و وصفناه من استتاره و خفائه من أن يعلم أمره ثقاته و ثقة أبيه و إن قلّوا، لأنّ الاشارة بالوصيّة من إمام إلى إمام بعده لا تصحّ ولا تثبت إلّا بشهود عدول من خاصّة الأولياء، أقلّ ذلك شاهدان فما فوقهما. إلّا أن لا يكون للامام الماضي إلّا ولد واحد فيستغنى بذلك

عن الاشارة إليه، علی ما روي عن ابي جعفر محمد بن الرضا أنه قال لمحمد بن عيسى بن عبدالله الاشعري وهو يناظره في شيء من هذا النحو: «يا أبا علي، ارتفع الشكّ والشبهة ما لأبي [ولد] غيري». و مع هذا فإنّ الرضا لم يدع الاشارة إليه والوصية والاشهاد على ذلك، لانه لا بدّ منه، إذ السنّة جارية من رسول الله ﷺ بذلك و من الائمة من بعده، و إذ قد فعله أمير المؤمنين - عليه السلام - بالحسن و فعله الحسن بالحسين مع وصية رسول الله ﷺ و اشارته إليهما.

[فالامامة] في عقب الحسن [بن علي] بن محمد ما اتّصلت امور الله، ولا ترجع الى أخ ولا عمّ ولا ابن عمّ ولا ولد ولد مات أبوه في حياة جدّه، ولا يزول عن ولد الصلب، ولا يكون أن يموت إمام إلا وُلد له لصلبه و له ولد. فهذه سبيل الامامة و هذا المنهاج الواضح والغرض الواجب اللازم الذي لم يزل عليه الاجماع من الشيعة الامامية المهتدية رحمة الله عليها. و على ذلك كان إجماعنا إلى يوم مضى الحسن بن علي رضوان الله عليه.

(۶)

خاندان‌های حکومتگر شیعی در بغداد

در اواخر غیبت صغری

قاضی عبد الجبار، متکلم معروف معتزلی (درگذشته ۴۱۵) در کتاب تثبیت دلائل النبوة در سخن از خروج عبیدالله المهدی — مؤسس خلافت فاطمی در شمال افریقا — دارد که «وكان الشيعة ببغداد مثل بني بسطام و بني ابي البغل و آل الفرات يرجفون انّ المهدى قد ظهر بالمغرب... و صدرت رسل بني بسطام و غيرهم من الشيعة الى المغرب: بادر فانّ الارض كلّها لك والخليفة ببغداد (و هو يومئذ جعفر المقتدر بالله) صبيّ و نحن اجلسناه و له اثنتى عشرة سنة، و اولياؤه و من حوله شيعة من آل الفرات و آل بسطام و آل القاسم بن عبیدالله [در نسخه چاپی: عبدالله] و آل ابي البغل و الكرخيين

و آل نوبخت...»^۱ این اشاره هرچند در خط تبلیغات خصمانه دشمنان تشیع در آن دوره با سوء استفاده از جوّ شدید موجود علیه قرامطه، از راه متهم ساختن آنان به ارتباط با قرمطیان و فاطمیان بود (تبلیغاتی که سرانجام دولت و حشمت چندده ساله آل فرات را به باد فنا داد)،^۲ اما اطلاع ارزنده‌ای در مورد خاندان‌های اصلی حکومتگر شیعی در بغداد در پایان قرن سوم و اوایل قرن چهارم به دست می‌دهد. دوره‌ای که شیعیان امامی پس از سال‌های سرکوب و فشار دوره خلافت متوکل — که رجال شیعه را از تمام سازمان‌های حکومتی تصفیه کرده و تعدادی از شیعیان متعهد و شناخته‌شده را با روش‌هایی غیرانسانی و هول‌انگیز از دم تیغ گذراند — اکنون به مرور در دستگاه خلافت راه یافته و از قدرت و نفوذ شایسته‌ای برخوردار بودند.^۳



از جنایات هولناک دوره متوکل در مورد شیعیان و هواداران اهل بیت چند مورد در منابع تاریخی ضبط شده است. چنین است سه نمونه گویا از آن جمله:

۱. ابومحمد عبدالله بن عمار برقی از شعراء شیعی این دوره و از ستایشگران اهل بیت بود. او همانند بسیاری از سرایندگان دیگر آن دوره به دستگاه حکومت نیز راه داشته و برخی امراء عباسی را از دوره‌های

۱. تثبیت دلائل النبوة، از قاضی عبدالجبار اسدآبادی همدانی ۲: ۵۹۹-۶۰۰.

۲. تجاب‌الامم ۱: ۱۲۲ / کتاب‌الوزراء صابی: ۷۹ و ۱۰۶.

۳. نویسنده بعض نواقض الروافض که شیخ عبدالجلیل رازی قزوینی کتاب النقض خود را در ردّ آن نگاشت در شرح استیلاء شیعیان بر مناصب حکومتی در دوره مقتدر، گویا به الهام از قاضی عبدالجبار، دارد که «وزیر مقتدر، ابوالحسن فرات بود... و دبیران درگاه چون پسران ابی‌البغل و پسران بسطام و بوسهل نوبختی و قرابات او و پسران سنگلا، همه رافضی یا ملحد...» (النقض: ۷۹-۸۰ چاپ دوم، و شناسایی خاندان سنگلا در تعلیقات کتاب: ۲۲۴-۲۲۵).

پیشین تا روزگار متوکل مدح گفته بود. اما در قصیده‌ای نونیه که با مصرع «لیس الوقوف علی الاطلال من شائی» آغاز می‌شده و بسیاری از آن در مثالب النواصب ابن شهر آشوب (و به تفاریق در مآخذ دیگر مانند کتاب الشجرة ابوتمام رازی) ثبت است از سیره خلفاء نخستین و عمل آنان در تغییر مسیر خلافت انتقاد کرده بود. آن قصیده به اطلاع متوکل رسید و بر او خوانده شد. پس دستور داد که زبان شاعر را بریده و دیوان اشعار او را پاره کنند (یا بسوزانند). دستور اجرا شد و برقی از آن آسیب پس از چند روز خونریزی و جان‌کندن دردناک درگذشت.^۱

۲. ابو عمرو نصر بن علی جهضمی بصری (درگذشته ۲۵۰)، از محدثان مورد احترام اهل سنت در نیمه نخستین قرن سوّم بود که بسیاری از بزرگان فنّ حدیث مانند مسلم صاحب صحیح و عبدالله بن احمد بن حنبل از او روایت کرده‌اند. او نسبت به اهل بیت (ع) عاطفه‌ای ملایم داشته و از روایت فضائل آنان پرهیز نمی‌کرده است. او در دوره متوکل به بغداد آمد و در آن جا نقل حدیث کرد. در میان احادیثی که او روایت کرد حدیثی بود که آن را از علی بن جعفر عریضی فرزند امام صادق (ع) شنیده بود بدین مضمون که پیامبر دست حسن و حسین را گرفت و فرمود هرکس مرا و این دو و پدر و مادر آنان را دوست داشته باشد در روز قیامت با من و در

۱. اعیان الشیعه ۶۳:۸ / الغدير ۴: ۱۴۰. همچنین ببینید معالم العلماء ابن شهر آشوب: ۱۴۸ / رسائل ابوبکر خوارزمی: ۱۶۶. مشابه چنین رفتار را چنان‌که بسیار مشهور است او با یعقوب بن اسحاق، ابن السکیت، ادیب و سراینده و مؤلف آثار متعدد، انجام داد. چنین است نقل ابن خلکان در این مورد: «بینما هو مع المتوکل یوماً جاء المعتز والمؤید، فقال المتوکل: یا یعقوب! ایهما احب الیک، ابناي هذان ام الحسن والحسين؟.... قال: والله انّ قنبراً خادم علی خیر منک و من ابنیک. فقال المتوکل: سلوا لسانه من قناه. ففعلوا ذلک به فمات، و ذلک فی لیلة الاثنين لخمس خلون من رجب سنة اربع و اربعین و مائتین» (وفیات الاعیان [قاهره - ۱۳۶۷] ۶: ۴۳۸ و ۴۴۳).

محلّ وقوف من در آن روز خواهد بود. متوکّل از این روایت او آگاه شد و دستور داد که او را هزار ضربه تازیانه بزنند، ولی با وساطت پیگیر دیگر رجال اهل سنت سرانجام از «گناه» او گذشت. خطیب بغدادی پس از آن که این ماجرا را در کتاب تاریخ بغداد خود نقل کرده است آن را چنین توجیه می‌کند: «قلت انما امر المتوکّل بضربه لانه ظنه رافضياً فلما علم انه من اهل السنة تركه».^۱

۳. ابو عمرو کشی، در رجال خود به نقل مسند از محمد بن الفرّج دارد که «کتبت الی ابی الحسن [الهادی] أسأله عن ابی علی بن راشد و عن عیسی بن جعفر بن عاصم و ابن بند، فکتب الی: ذکر ابن راشد رحمه الله فانه عاش سعیداً و مات شهیداً، و دعا لابن بند و العاصمی». و ابن بند ضرب بالعمود حتّی قتل، و ابو جعفر ضرب ثلاثاً سوط و رمی به فی دجلة.^۲ تفصیل آن چه برای شهید سعید: ابو جعفر عیسی بن جعفر بن عاصم رفت در منابع متعدد تاریخی ذکر شده است. طبری در وقایع سال ۲۴۱ دارد که:

«وفیها ضرب عیسی بن جعفر بن محمد بن عاصم صاحب خانات عاصم^۳ ببغداد فیما قیل الف سوط... و کان السبب فی ذلک انه شهد عند

۱. تاریخ بغداد ۲۸۷: ۱۳-۲۸۸. ابن گفته درست است زیرا در مورد کسانی که از موالیان اهل بیت نبودند رفتار او در برابر «جرائم» بسیار سنگین تر، هرگز به این شدت نبود. نمونه آن در سرگذشت یکی از نسب شناسان آن دوره: ابو عبدالله احمد بن محمد بن ابی الجهم عدوی دیده می‌شود که به نوشته منابع: «وقع بینه و بین قوم من العمریین و العثمانیین کلام فذکر سلفهم باقیح ذکر، فنهأ بعض العباسیین فذکر العباس باقیح ذکر و رماه بامر عظیم، و تشاهدوا علیه و انه یخبره الی المتوکّل فامر بضربه مائة سوطاً» (فهرست ابن ندیم: ۱۲۴ / معجم الادباء یاقوت ۲: ۳۰ / الوافی بالوفیات صفدی ۳۸۷: ۷). اما ابن الدیقی شاعر که در قصیده‌ای اطرافیان متوکّل را هجو گفته بود چون گروهی از مردم بغداد شهادت دادند که شیعه است به دستور متوکّل، مفلح غلام موسی بن بغا آن قدر او را تازیانه زد که مرد (معجم الشعراء مرزبانی: ۴۴۳).

۲. رجال کشی: ۶۰۳. نیز غیبت شیخ طوسی (نجف - ۱۳۸۵): ۲۱۲-۲۱۳.

۳. در نسخه چاپی مورد استفاده ما (چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره - ۱۹۶۰ م): «خاقان

ابی حسان الزیادی — قاضی الشرقیّة — علیه أنّه شتم ابابکر و عمر و عائشة و حفصة، سبعة عشر رجلاً، شهاداتهم فیما ذکر مختلفة من هذا النحو. فكتب بذلك صاحب برید بغداد الى عبيدالله بن يحيى بن خاقان، فانهى عبيدالله ذلك الى المتوكل، فامر المتوكل الى يكتب الى محمد بن عبدالله بن طاهر يأمره بضرب عيسى هذا بالسيّاط فاذا مات رمى به في دجلة ولم تدفع جيفته الى اهله. فكتب عبيدالله الى الحسن بن عثمان جواب كتابه اليه في عيسى:

«بسم الله الرحمن الرحيم. ابقاك الله و حفظك واتمّ نعمته عليك. وصل كتابك في الرجل المسمّى عيسى بن جعفر بن محمد بن عاصم صاحب الخانات، و ما شهد به الشهود عليه من شتم اصحاب رسول الله ﷺ و لعنهم و اكفارهم و رميهم بالكبائر و نسبتهم الى النفاق و غير ذلك ممّا خرج به الى المعاندة لله و لرسوله ﷺ، و تثبتك في امر اولئك الشهود و ما شهدوا به و ما صحّ عندك من عدالة من عدل منهم و وضح لك من الامر فيما شهدوا به و شرحك ذلك في رقعة درج كتابك. فعرضت على امير المؤمنين — اعزّه الله — ذلك فأمر بالكتاب الى ابي العباس محمد بن طاهر مولى امير المؤمنين — ابقاه الله — بما قد نفذ اليه ممّا يشبه ما عنده — ابقاه الله في نصرة دين الله و احياء سنّته و الانتقام ممّن الحد فيه — و ان يضرب الرجل حدّاً في مجمع الناس حدّ الشتم و خمسمائة سوط بعد الحدّ للامور العظام التي اجترأ عليها. فان مات التقي في الماء من غير صلاة ليكون ذلك ناهياً لكلّ ملحد في الدّين خارج من جماعة المسلمين. و اعلمتك ذلك

لتعرفه ان شاء الله تعالى. والسلام عليك ورحمة الله وبركاته».

وذكر ان عيسى بن جعفر بن محمد بن عاصم هذا — وقد قال بعضهم ان اسمه احمد بن محمد بن عاصم — لما ضرب ترك في الشمس حتى مات ثم رمى به في دجلة».^۱

صورت دیگری از این واقعه به نقل از شاهی عینی (ابن ابی الدنیا، محدث پر اثر اهل سنت در قرن سوم) در سرگذشت همین قاضی ابو حسان زیادی — حسن بن عثمان بن حماد بن حسان (درگذشته رجب ۲۴۳) که در همان سال ۲۴۱ از طرف متوکل متصدی قضاء منطقه شرقی بغداد شده بود در تاریخ بغداد — گویا به نقل از نشوارالمحاضرة قاضی تنوخی — آمده است این چنین:

«اخبرنا ابن ابی الدنیا قال: كنت في الجسر واقفاً وقد حضر ابو حسان الزیادی القاضي وقد وجه اليه المتوكل من سر من رأى بسياط جدد في منديل ديبقى مختومة و امره ان يضرب عيسى بن جعفر بن محمد بن عاصم — و قيل احمد بن محمد بن عاصم — صاحب خان عاصم الف سوط لانه شهد عليه الثقات و اهل الستر انه شتم ابابكر و عمر و قذف عائشة فلم ينكر ذلك ولم يتب منه — و كان السيات بئارها — فجعل يضرب بحضرة القاضي و اصحاب الشرط قیام، فقال: ايها القاضي قتلتني. فقال له ابو حسان: قتلك الحق لقتلك زوجة الرسول ولشتمك الخلفاء الراشدين المهديين... و قيل لما ضرب ترك في الشمس حتى مات ثم رمى به في دجلة».^۲

۱. تاریخ طبری ۹: ۱۹۹-۲۰۱. پس این شهید جز علی بن عاصم، رئیس جامعه شیعه کوفه در عصر معتضد (۲۷۹-۲۸۹) است که به دستور او با جماعتی از پیروانش به بغداد آورده و در سیاهچال افکنده شد و در آنجا درگذشت (رساله ابو غالب زراری: ۱۱۵).

۲. تاریخ بغداد ۷: ۳۵۷ / نشوارالمحاضرة ۶: ۶۴.

در میان خاندان‌هایی که قاضی عبدالجبار به عنوان خاندان‌های اصلی حکومتگر در دوره مقتدر عباسی (۲۹۵-۳۲۰) نام می‌برد خاندان فرات درست شناخته شده و نام و یاد بزرگان آن در همه منابع تاریخی آمده است. هم در دائرة المعارف اسلام که وسیله اسلام‌شناسان غربی تدوین شده^۱ و هم در دائرة المعارف آقای بجنوردی^۲ مقاله‌ای در معرفی آن خاندان با ذکر منابع سرگذشت آنان هست. تشیع افراد آن خانان نیز از همان روزگار دولت و حشمت آنان بر همگان معلوم و در افواه مذکور بوده؛^۳ گرچه نخله‌ای از تشیع که آنان بدان گرایش داشته‌اند از خط مستقیم تشیع دوازده امامی جدایی‌هایی داشته است. پدر ابوالحسن علی بن محمد بن فرات وزیر پس از درگذشت حضرت عسکری (ع) از محمد بن نصیر نمیری بنیانگذار طریقت نصیریّه^۴ جابنداری نموده^۵ و گویا خود

۱. تحریر انگلیسی آن ۷۶۷-۷۶۸ (نیز ترجمه فارسی آن: دانشنامه ایران و اسلام ۷۵۷:۵-۷۵۹).
۲. دائرة المعارف بزرگ اسلامی ۴: ۳۸۲-۳۹۲.
۳. نگاه کنید به تجارب الامم ۱: ۱۸۴ (در مشاوره مقتدر برای تعیین وزیر جدید که مشاور او می‌گوید: و بنوالفرات یدینون بالرفض) / تکمله تاریخ طبری از محمد بن عبدالملک همدانی: ۳۲۴، ۳۲۵ (که همان جمله از زبان حامد بن عباس وزیر به این شکل آمده است: «ابن الفرات الکافر الفاجر المجاهر بالرفض و بغض آل العباس»).
۴. نام فرقه به این شکل در بسیاری از منابع، مانند تاریخ الاثمه ابن ابی الثلج: ۱۴۹ / رجال ابن الغضائری ۶: ۶۳ / الامتاع والمؤانسة ابو حیان ۲: ۷۷ / سرائر النطقاء: ۲۴۴ / مناقب ابن شهر آشوب ۱: ۲۶۵ / کامل ابن اثیر ۸: ۲۹۴ / شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۸: ۱۲۲ / منهاج السنة ابن تیمیه و مجموعه فتاوی او / مشارق انوار الیقین برسی: ۲۵۷، نیز در مقدمه الرسالة الدامغة - از آثار قرن پنجم - از رسائل مقدس دروز «در رد کتابی که یکی از نصیریّه نوشته و به درگاه الحاکم بامراة فاطمی فرستاده بود» (نسخه ۱/ ۱۴۱۵ و چند نسخه دیگر در بایلیوتیک ناسیونال پاریس، معرفی شده در فهرست جرج و جدا ۲: ۲۶۸، و جز آن) آمده. لیکن در مقالات الاسلامیین ابوالحسن اشعری ۱: ۸۶ به شکل «نمیریّه» آمده و آن می‌تواند خطای مؤلف، ناسخ، مصحح یا غلط چاپی باشد.
۵. فرق الشیعة نوبختی: ۱۰۳ / المقالات والفرق سعد بن عبدالله اشعری قمی: ۱۰۰ / رجال کشی:

آن وزیر نیز بدان نحله عنایت داشته است^۱ و فرزند او محسن که در وزارت سوم وی همه کاره ملک و دولت بود و در سال ۳۱۲ همراه او کشته شد به سابقه خویشی، با ابن ابی العزاقر - ابو جعفر محمد بن علی شلمغانی، از دانشمندان پراثر شیعی، که سپس از طریق حقّ منحرف شده و نحله‌ای خاصّ خویش به وجود آورده بود^۲ عنایت و توجه مخصوص داشت و به

→ ۵۲۱ / غیبت شیخ طوسی: ۲۴۴-۲۴۵.

۱. کامل ابن اثیر ۸: ۲۹۰ ذیل وقایع سال ۳۲۲ که دارد: «النصیریة یعتقدون فی ابن الفرات یجعلونه رأساً فی مذهبهم» (گرچه در غیبت شیخ: ۲۲۷ هست که وزراء و رؤساء شیعه از جمله آل فرات با حسین بن روح نوبختی - سفیر سوم امام (ع) - نیز مرتبط بوده و بدو وجوّهات می‌پرداخته‌اند). برای ارتباط سایر افراد این خاندان با نصیریّه نگاه کنید به هدایه خصیصی: ۳۳۸. برای رابطه این خاندان با غلات به‌طور کلی، رجوع شود به همان تاریخ‌الائمّه: ۱۴۸ / رجال کشی: ۳۰۳ و ۵۵۴ / هدایه خصیصی: ۳۲۳ / کتاب الهفت والاظله منسوب به مفضل: ۲۰-۲۱ / مشارق انوارالیقین: ۲۵۸.

۲. ابن شلمغانی در میان شیعیان مقامی ارجمند داشت تا آن‌جا که جناب حسین بن روح در نخستین روز جلوس بر مسند نیابت، پس از انجام تشریفات نخستین، همراه با جماعت شیعیان به منزل او رفت (تاریخ‌الاسلام ذهبی، مجلد مربوط به سال‌های ۳۲۱-۳۳۰: ۱۹۰-۱۹۱). نیز نگاه کنید به غیبت شیخ: ۲۴۸) و سپس در سال ۳۱۲ که به شرح یادشده در منابع تاریخ این دوره به زندان افتاد او را به جانشینی خود منصوب فرمود (غیبت شیخ: ۱۸۳)، اما شلمغانی گویا مدّعی استقلال بوده و بدون اجازه در اموال تصرف کرده بود که منجر به صدور توقیع شریف مورخ ذح - ۳۱۲ (متن سند در غیبت شیخ: ۲۵۳-۲۵۴ و احتجاج طبرسی) و تکفیر و طرد وی گردید. از آن پس برای شلمغانی گرفتاری‌هایی پیش آمد که وی را وادار به ترک بغداد و زندگی مخفیانه نمود تا آن‌که در سال ۳۲۲ به اتهام بدعت و انحراف از شریعت به دار آویخته شد. فهرست اتهامات بر او در منشوری که خلیفه الراضی بالله برای امیر نصر بن احمد خراسانی به خراسان فرستاده (معجم‌الادباء یا قوت ۱: ۲۹۸-۳۰۷) آمده است لیکن هواداران او مدعی بودند که موضوع مسأله‌ساز برای وی همان مخالفت با جناب حسین بن روح بوده و سایر اتهامات از جانب شیعیان مخلص و راستین که به دستگاه حکومت راه داشته‌اند برای او به اصطلاح امروزه «پرونده‌سازی» شده است (در غیبت شیخ: ۱۸۶-۱۸۷ و ۲۵۰ نیز هست که قتل او به دنبال درخواست مباحله وی از جناب حسین بن روح بود که ایشان از آن امتناع

او در دستگاه حکومتی مقامی ارجمند داده بود.^۱

برجسته‌ترین و نامورترین شخصیت این خاندان همین وزیر ابوالحسن علی بن محمد بن فرات است که سه بار در دوره مقتدر، از سال ۲۹۶ تا ۳۱۲ به وزارت رسید و وزیری کاردان و گشاده‌دست و بلندنظر بود. بخش بزرگ کتاب تاریخ‌الوزراء صابی در شرح کارهای او در سه دوره وزارت و رفتار و کردار شخصی و اجتماعی اوست. همو بود که سایر رجال و خاندان‌های شیعی آن عصر را بر همگان برتری نهاد و به ابتکار و مدد و پشتیبانی او بود که آنان بر مقامات رفیع حکومتی دست یافتند. قاضی تنوخی در کتاب نشوار المحاضره به نقل از یکی از عمال او از وی نقل می‌کند که گفته بود: «یتمعّضنی الناس بتعطیلی مشایخ الکتّاب و تفریق الاعمال علی آل بسطام و آل نوبخت. والله لولا أنّه لا یحسن تعطیل نفر من العمال و قد قلّدتهم لما استعملت فی الدنیا الاّ آل نوبخت دون غیرهم». سپس همان راوی می‌افزاید: «انّما کان یتعصّب لآل بسطام لرئاسة ابی العباس [احمد بن محمد بن بسطام] علیه و للمذهب، و یتعصّب لآل نوبخت للمذهب». ^۲ با این همه — چنان‌که از همین نقل نیز دانسته می‌شود — سابقه کار و تصدّی مقامات این دو خاندان، آل نوبخت و آل بسطام، در دستگاه حکومتی، قدیم‌تر از روزگار ابن فرات بوده و در این روزگار مدت‌ها می‌گذشت که آنان عهده‌دار مشاغل مهم بودند.

→ فرمود). از سخنی که او خود به ابن‌الجنید — دانشمند مشهور شیعی در اواخر غیبت صغری —

گفته بود به درستی برمی‌آید که او از آغاز به مسأله غیبت و حقانیت جناب حسین بن روح اعتقاد نداشته است (غیبت شیخ: ۲۴۱).

۱. تجارب‌الامم ۱: ۱۲۳ / معجم‌الادباء یاقوت ۱: ۲۹۶.

۲. نشوار المحاضره ۸: ۹۱.

سابقه کار آل نوبخت، خاندان جلیل عمّال و کارگزاران بلندپایه حکومتی که برخلاف آل فرات، پیرو خط مستقیم تشیع دوازده امامی و خود از پرچمداران اصلی آن در دوره غیبت صغری بودند، بنابر نقل منابع به میانه قرن دوم هجری و روزگار خلافت منصور عبّاسی می‌رسید که نیای بزرگ آن خاندان: نوبخت ستاره‌شناس ایرانی به دربار او راه یافت. کتاب عبّاس اقبال آشتیانی در معرفی این خاندان با نام خاندان نوبختی اثری استوار و شایسته استفاده و استناد است. در نیمه دوم غیبت صغری — که موضوع سخن ما در این یادداشت است — افراد بسیاری از این خاندان در تشکیلات حکومتی به استیفاء و کتابت و تصدی خراج و اموال دیوانی در ولایات و نیابت حکومت اشتغال داشته و برخی از اینان دانشمندانی صاحب آثار و مآثر بوده‌اند. ابوسهل اسماعیل بن علی (درگذشته ۳۱۱) و ابو محمد حسن بن موسی (درگذشته پیرامون ۳۱۰) از این گروه اخیرند. ابویعقوب اسحاق بن اسماعیل (درگذشته ۳۲۲) و ابوعبدالله حسین بن علی (درگذشته ۳۲۶) دو تن از رجال بلندپایه حکومتی این خاندان در این عصرند که هم‌رتبه وزرا بودند. نام و یاد و سرگذشت اینان و دیگر بلندپایگان آن خاندان جلیل در منابع تاریخی این دوره آمده است. اما بلند رتبه‌ترین فرد خاندان، بی‌تردید جناب ابوالقاسم حسین بن روح نوبختی بود که از سال ۳۰۵ تا ۳۲۶ در سمت نائب سوّم حضرت ولیّ عصر (عج) — و سالیانی پیش از آن نیز در سمت دستیار نائب دوم جناب محمد بن عثمان عمری^۱ — به اداره امور جامعه

۱. در غیبت شیخ: ۲۲۵ آمده که آن جناب از دستیاران غیراصلی محمد بن عثمان عمری بوده و نصب ایشان در آن مقام برای بسیاری سؤال‌برانگیز بوده است. ولی ذهبی در تاریخ الاسلام (مجلد مربوط به سال‌های ۳۲۱-۳۳۰): ۱۹۰ به نقل از تاریخ الامامیه ابن ابی طیّ عاملی

شیعی امامی اشتغال داشت و در سال ۳۲۶ درگذشت و با درگذشت او و ابو عبدالله حسین بن علی نوبختی نفوذ اجتماعی و سیاسی این خاندان نیز به پایان رسید (هرچند تا سال ۳۳۱ هنوز حضور برخی از افراد بازمانده خاندان در مشاغل دیوانی دیده می‌شد).

آل بسطام، خاندان دیگری که مورد توجه خاص ابن فرات بود، نیز سالیانی پیش از بالاگرفتن کار او عهده‌دار خدمات مهم دیوانی بوده‌اند. هرچند درباره قدمت این سابقه و آغاز راه یافتن آنان به دستگاه حکومت جستجویی نکرده و آگاهی دقیقی ندارم. جهشیاری در کتاب الوزراء والکتاب خود، در رویدادهای روزگار امین برادر مأمون، از داود بن بسطام کاتب فضل بن ربیع،^۱ و کندی در ولات مصر از احمد بن بسطام ازدی از مردمان بخارا که مأمون او را به ولایت فسطاط مصر فرستاد^۲ یاد می‌کنند ولی بسطام، نامی معمول — گرچه نه چندان شایع — بوده و عجالتاً شاهی بر وابستگی هیچ‌یک از این دو به آل بسطام ندارم. برخی به استناد اشاره‌ای مبهم در دیوان بختری به نادرست پنداشته‌اند که آن خاندان مدعی نژاد ایرانی بلکه بستگی به ساسانیان از سوی مادر بوده‌اند.^۳ دو تن از نویسندگان شیعی، حسین بن بسطام بن سابورالزیات

→ دانشمند شیعی اوائل قرن هفتم — دارد که «نصّ علیه بالنیابة ابو جعفر محمد بن عثمان بن سعید وجعله من اوّل من دخل علیه حين جعل الشيعة طبقات...». در جایی دیگر از غیبت شیخ: ۲۲۴-۲۲۵ هم هست که جناب محمد بن عثمان چندسالی پیش از وفات. حسین بن روح را قائم مقام خود ساخته و شخصاً از گرفتن وجوه شرعی امتناع می‌فرمود و به ایشان ارجاع می‌داد.

۱. الوزراء والکتاب جهشیاری: ۲۳۶.

۲. ولات مصر کندی: ۲۱۶-۲۱۷.

۳. دیوان بختری ۲: ۲۳۴ در قصیده‌ای در مدح ابن بسطام:

و برادرش ابو عتاب عبدالله بن بسطام که — به شهادت اسناد کتاب تألیفی مشترکشان: طَبِّ الاَئِمَّة — در همین دوران غیبت صغری می زیسته اند^۱ شاید از منتسبین به این خاندان بوده اند، هرچند بر این امر نیز شاهی ندیده ام.

شخص بزرگ و شاخص این خاندان در این دوران ابوالعبّاس احمد بن محمد بن بسطام بود که مردی کریم و بزرگ نفس بوده^۲ و در دستگاه سلیمان بن سهل برقی کاتب پرورش یافته^۳ و خود از رجال مهم دوره معتضد^۴ و پیش از آن بود. بحتری شاعر (درگذشته ۲۸۴) او را در چندین قصیده و قطعه ستایش کرده است.^۵ او عهده دار مقامات مختلف، از جمله در سال ۲۹۱ مدتی عامل آمد و سپس ضامن مال دیوانی واسط^۶ و در سال ۲۹۳ عامل شام بود و در آن جاریاستی عظیم داشت تا آن جا که نزدیک به یکصد حاجب در دو طرف او می ایستادند.^۷ ابن فرات وزیر، نخست در دستگاه او و تحت ریاست او پرورده شد^۸ و به همین دلیل،

→ بنو بنت ساسان الّتی امّها تھا نثار رثوس الخالعين مهورها

۱. نام این دو و یاد اثر تألیفی آنان و سند بدان در رجال نجاشی: ۳۹ و ۲۱۸ هست ولی در رجال کشی و رجال و فهرست شیخ طوسی و رجال منسوب به برقی (که شاید همان کتاب «المعرفة برجال البرقی» صدوق یاد شده در رجال نجاشی: ۳۹۲ باشد) از آن دو نامی نیامده است.

۲. وزراء صابی: ۹۵-۹۶.

۳. الفرج بعد الشّده ۴: ۴۳ به نقل از وزراء جهشیاری.

۴. وزراء صابی: ۱۱ و ۲۷۵.

۵. دیوان بحتری ۱: ۲۲۵-۲۲۸ و ۲۳۵-۲۴۰ و ۲۷۸ و ۲: ۲۳۲-۲۳۵. نیز ببینید نشوار المحاضره

۶: ۲۰۰ / تاریخ بغداد ۱۴: ۲۲۸.

۶. الفرج بعد الشّده ۲: ۱۷۲.

۷. رفع الاصر ابن حجر عسقلانی: ۵۲۴.

۸. وزراء صابی: ۲۷۵ / نشوار المحاضره ۸: ۹۱.

نخستین کاری که پس از رسیدن به وزارت در سال ۲۹۶ کرد این ابوالعبّاس بن بسطام را به سمت عامل مصر نصب کرد^۱ که تا پایان زندگی در آن جا و در آن مقام بود.^۲

شخص مهم دیگر خاندان در این دوره، ابوالقاسم علی بن احمد بن بسطام (شاید فرزند ابوالعبّاس) بود که از بزرگان رجال دربار مقتدر^۳ و در وزارت دوم ابن فرات متصدی مقامات مهم دیوانی،^۴ از جمله در سال ۳۰۵ عامل شام^۵ بود و از آن جا در همان سال به مصر فرستاده شد^۶ و حداقل تا سال ۳۰۷^۷ عهده‌دار امور مالی آن منطقه بود. او مدتی نیز متصدی امور مالی فارس بوده است.^۸ هموست که از جانب مقتدر در سال ۳۰۶ و ۱۰۳۱۰ نامزد مقام وزارت بوده است. ابن بسّام شاعر (درگذشته ۳۰۳) این علی بن محمد بن بسطام را همراه تنی چند از وزراء و رجال بلندپایه دولت عبّاسی هجو گفته است.^{۱۱}

دیگر از نامداران خاندان در این دوره، دو برادر: ابوعلی حسین بن

۱. نشوارالمحاضره ۹۰:۸. منشور این سمت برای ابوالعبّاس بن بسطام مورخ سه‌شنبه ۸ ع ۲۹۶-۱ در وزراء صابی: ۱۰۲-۱۰۰ هست، همچنین نامه‌ای که ابن فرات در گزارش برخی وقایع مهم پایتخت برای او فرستاده بود (همان مأخذ: ۱۰۳-۱۰۲).

۲. الفرج بعدالشدّه ۱۷۴:۲.

۳. تجارب الامم ۳۶:۱ (وقایع سال ۳۰۳).

۴. همان مأخذ ۱۰۶:۱ و ۱۱۴ / وزراء صابی: ۹۸ و ۲۶۰ و ۳۱۳ / صله تاریخ طبری از عربی قرطبی: ۷۳.

۵. صله تاریخ طبری: ۶۲.

۶. صله: ۶۲ / تجارب الامم ۳۶:۱.

۷. صله: ۷۳.

۸. تجارب الامم ۱۴۷:۱.

۹. الفرج بعدالشدّه ۲۰۷:۱ / صله: ۶۸.

۱۰. صله: ۹۵.

۱۱. مروج الذهب مسعودی (چاپ دار الاندلس، بیروت - ۱۳۸۵) ۲۰۸-۲۰۷:۴.

بسطام^۱ و ابوجعفر بن بسطام^۲ بوده‌اند. ابن فرات در آغاز با این ابوجعفر میانه‌ای نداشت تا پس از آن براساس حکایتی که در منابع آمده است^۳ با وی مهربان شد. در فهرست رجال دیوانی که محسن فرزند ابن فرات در سال ۳۱۱ مصادره کرد نام ابوالحسن محمد بن احمد بن بسطام داماد حامد بن عباس — وزیر مقتدر — که از او ۲۶۰ هزار دینار گرفت^۴ و ابوالفضل محمد بن احمد بن بسطام که پنجاه هزار درهم مصادره شد^۵ دیده می‌شود که شاید این دو نیز برادر بوده‌اند.^۶ همچنین نام احمد بن محمد بن ابراهیم بسطامی که قبلاً نیز در سال ۳۰۰ مصادره شده و اکنون مانده آن را که هفت هزار و سیصد دینار بود از او می‌گرفتند،^۷ لیکن بستگی این شخص به خاندان بسطام روشن نیست. آل بسطام تا روزگار جناب حسین بن روح در خط مستقیم تشیع بوده^۸ ولی در اختلافات میان

۱. غیبت شیخ: ۲۴۹ / کامل ۸: ۲۹۰.

۲. طبقات الشعراء ابن المعنز: ۲۵۰ / کامل ابن اثیر ۸: ۲۹۰.

۳. وزراء صابی: ۷۴-۷۳ / نشوار المحاضره ۳: ۲۷۳ / الفرج بعدالشدّه ۲: ۲۹۲.

۴. تجارب الامم ۱: ۱۹۷ / وزراء صابی: ۲۴۷ که نام او را به شکل ابوالحسن محمد بن احمد بن بسطام که از او سه هزار هزار درهم گرفته شده بود، دارد. نزدیکی دو مبلغ نشان می‌دهد که منظور شخص واحد و اختلاف کنیه ناشی از خطای نسخه یا اشتباه در قرائت یکی از آن دو متن است. در همین مأخذ در جایی دیگر (صفحه ۴۹) از احمد بن محمد بن بسطام داماد حامد بن عباس وزیر که متقلد اعمال بهر سیر و ارمقان و جز آن بود و محسن فرزند ابن فرات از او سیصد هزار دینار گرفت یاد شده است. پیداست که در ترتیب نام احمد و محمد در این عبارت اخیر تقدیم و تأخیری روی داده است.

۵. وزراء صابی: ۲۴۵.

۶. همنامی برادران با اختلاف کنیه در آن ادوار بی‌سابقه نبود. ابوالحسن علی بن حسین بطحانی، رئیس همدان در نیمه اول قرن چهارم، نه برادر داشت که همه چون خود او علی نام داشتند و تمایز آنان به کنیه بود (الشجرة المبارکه فخر رازی: ۴۵ / منتقلة الطالیبة: ۳۴۷).

۷. وزراء صابی: ۲۴۵.

۸. غیبت شیخ: ۲۴۸.

ایشان و ابوجعفر محمد بن علی شلمغانی جانب شلمغانی را گرفتند^۱ و تا پایان کار او در سال ۳۲۲ جزء هواداران وی بودند^۲ و از آن پس نیز همچنان نام وابستگان به آنان در صفوف فرقه‌ی وی که با نام «عزاقریه» شناخته می‌شده و حداقل تا سال ۳۴۰ در بغداد حضور داشته‌اند، دیده می‌شود.^۳

آل کرخی (یا به تعبیر شایع‌تر: کرخیون که در عبارت قاضی عبدالجبار به همین شکل یاد شده) نام خاندانی بزرگ^۴ بود که چند تن از رجال بزرگ این عهد از آن برخاسته و برخی از آنان جزء ابواب جمعی وزیر ابن فرات و از دست‌پروردگان او به‌شمار بوده‌اند.^۵ برجسته‌ترین فرد این خاندان ابومحمد قاسم بن علی بن محمد کرخی و برادرش ابواحمد حسن و دو فرزند توأم^۶ قاسم: ابوعبدالله جعفر و ابوجعفر محمد بوده‌اند که قاضی تنوخی درباره‌ی آنان می‌گوید: «تَقَلَّدُوا الدُّنْيَا. فَقَاسِمٌ تَقَلَّدَ كُورَ الْاَهْوَازِ وَ مِصْرَ وَالشَّامِ وَ دِيَارَ رِبِيعِهِ، وَابْنُهُ ابُو جَعْفَرٍ تَقَلَّدَ كُورَ الْاَهْوَازِ وَ فَارِسَ وَ كِرْمَانَ وَ الثُّغُورَ وَ بِلَادَ اُخْرَى، وَابْنُهُ الْآخِرُ مُحَمَّدٌ تَقَلَّدَ الْجَبَلَ وَ دِيوَانَ السَّوَادِ دِفْعَاتٍ وَ قِطْعَةً مِنَ الْمَشْرِقِ كَبِيرَةً وَ الْبَصْرَةَ وَ الْاَهْوَازَ... وَ اِذَا اضْيَفَ اِلَيْهِمْ مِنْ تَقَلَّدَ مِنْ وَجْهِ اَهْلِهِمْ وَ كِبَارِهِمْ لَمْ يَخْلُ بِلَدٍ جَلِيلٍ مِنْ اَنْ يَكُونَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ تَقَلَّدَهُ... وَ قَدْ تَقَلَّدَ الْبَصْرَةَ غَيْرَ وَاحِدٍ مِنْهُمْ وَ قِطْعاً مِنَ الْاَهْوَازِ، وَ تَقَلَّدَ الْبَصْرَةَ ابُو اَحْمَدَ اخُو الْقَاسِمِ الْكَرْخِيِّ وَ تَقَلَّدَ مِصْرَ اَيْضاً، وَ تَقَلَّدَ قِطْعَةً

۱. همان مأخذ: ۲۴۸-۲۴۹.

۲. کامل ابن اثیر ۸: ۲۹۰.

۳. همان مأخذ ۸: ۴۹۵.

۴. وزراء صابی: ۹۳.

۵. همان مأخذ: ۹۳ و ۱۹۱.

۶. نشوار المحاضره ۳: ۱۵۵.

من الاهواز فی ایام السلطان ابوجعفر الکرخی المعروف بالجرو - و هذا الرجل مشهور بالجلالة فیهم قديماً و كان مقيماً بالبصرة و شاهده انا و هو شيخ كبير و قد اختلّت حاله فصار یلی الاعمال الصّغار من قبل عمّال البصرة، و كان ابوالقاسم بن ابی عبدالله البریدی لما ملک البصرة صادره علی مال افقره - و كان القاسم [و] ابنیه من اسمح من رأینا فی الطعام و اشدّهم حرصاً علی المکارم و قضاء الحاجات... و كان لابی جعفر محمد بن القاسم علی ما بلغنی فی غیر عمل تقلّده و خرج الیه ستمائة دابة و بغل و نیف و اربعون طبّاخاً...»^۲

اصل این خاندان از ناحیه‌ای در بصره به نام کرخ بوده^۳ که هنوز به این نام شناخته می‌شود نه کرخ بغداد که از اماکن اصلی تمرکز شیعیان بوده است. ذکر بسیاری از موارد مناصب مختلف مالی که این خاندان داشته‌اند^۴ در تواریخ این دوره هست مانند تقلّد عمل اصفهان و سپس اهواز از جانب قاسم بن علی کرخی^۵ که این منصب اخیر پس از درگذشت او در اوائل قرن چهارم به فرزندش ابوعبدالله جعفر رسید^۶ و او پس از آن از سال ۷۳۱۰ تا ۸۳۱۲ متصدی ضبط فارس و کرمان

۱. با اسقاط «واو» در نسخه چاپی منبع.

۲. نشوار المحاضرہ ۲۵۲:۴-۲۵۴ / معجم البلدان یاقوت ۴: ۴۴۷.

۳. معجم البلدان ۴: ۴۴۷ / المشترك وضعاً و المفترق صنعاً همو: ۳۶۸.

۴. همچنین یاد نزدیکان درگاه آنان در نشوار المحاضرہ ۸: ۱۴۳ / غیبت شیخ: ۲۵۶ و جز اینها.

۵. وزراء صابی: ۲۹۵. شاید هموست که در فهرست ابن ندیم و از آن جا در فهرست شیخ (کلکته

- ۱۸۵۳م) از مناظره ابوعلی جبائی - متکلم معتزلی - با ابوعبدالله بن مملک اصفهانی -

متکلم شیعی - در مسأله امامت در حضور وی سخن رفته که طبعاً در همان اهواز بوده است.

او مردی ادیب و شاعر بوده و ابن ندیم: ۱۹۳ از دیوان شعر او که پیرامون پنجاه برگ بوده است

یاد می‌کند.

۶. همان مأخذ: ۲۹۵ / نشوار المحاضرہ ۲: ۳۳۴-۳۳۵، ۳-۹-۱۰.

۷. نشوار المحاضرہ ۲: ۱۳۵-۱۳۷ / الفرغ بعد الشده ۱: ۲۲۴ / تجارب الامم ۱: ۸۴ / تکملة تاریخ

بود و در این سال اخیر یکصد و پنجاه هزار دینار صادره شد.^۹ برادرش ابوجعفر محمد بن قاسم که در سال ۳۱۶ در روزگار مقتدر متصدی دیوان مغرب^{۱۰} و در سال ۳۲۱ از سوی قاهر متصدی حسابرسی خاندان بریدی^{۱۱} و در ۳۲۲ متقلد خراج و ضیاع دیوانی بصره و اهواز^{۱۲} و پس از آن متصدی اعمال موصل و دیار بکر و دیار ربیعه و دیار مضر^{۱۳} و سپس بصره^{۱۴} بود دوبار در سال‌های ۳۲۴ به روزگار راضی^{۱۵} و ۳۲۹ در عهد متقی^{۱۶} وزارت یافت و در پایان عمر پس از مصادرات مالی سنگین، روزگار به تنگدستی می‌گذرانید تا پس از سال ۳۴۰ در خانه خود در بغداد درگذشت.^{۱۷} ابواحمد حسن بن علی برادر قاسم بن علی، از وجوه عمال دولت عباسی، از روزگار معتضد

→ طبری: ۲۲۸.

۸. وزراء صابی: ۱۱ و ۵۱ / تجارب الامم ۱: ۱۴۰.

۹. تجارب الامم ۱: ۱۴۴ / تکملة تاریخ طبری: ۲۴۷.

۱۰. صلة تاریخ طبری: ۱۱۷.

۱۱. تجارب الامم ۱: ۲۷۰.

۱۲. همان مأخذ ۱: ۲۸۴ و ۲۸۷.

۱۳. الفرج بعد الشدة ۲: ۳۰۳.

۱۴. همان مأخذ ۱: ۲۹۵.

۱۵. اخبار الرازی بالله والمتقی بالله از کتاب اوراق صولی: ۸۴ و ۸۵ / تجارب الامم ۱: ۳۳۸ / تکملة تاریخ طبری: ۳۰۳.

۱۶. اخبار الرازی بالله والمتقی بالله: ۲۰۵، ۲۱۳ و ۲۱۹ / تجارب الامم ۲: ۲۲ / تکملة تاریخ طبری: ۳۲۹.

۱۷. نشوارالمحاضره ۴: ۲۵۴ / معجم البلدان ۴: ۴۴۷. نیز ببینید وزراء صابی: ۷۴-۷۵. برای سایر مناصب و کارهای او ببینید اخبار الرازی بالله والمتقی بالله: ۱۳۲، ۱۳۹، ۱۸۷ و ۲۰۰. چهاربیتی در هجو او در نشوارالمحاضره ۵: ۲۶۷-۲۶۸ و از آنجا در نزهة الجلساء سیوطی: ۷۵ هست. او خود مردی ادیب و شاعر بوده و ابن ندیم: ۱۵۲ برای اودیوان شعری ذکر می‌کند.

شاغل مشاغل دیوانی بوده^۱ و پس از دورهٔ او عامل برخی مناطق اهواز^۲ و نواحی بابل،^۳ و پس از اختتام کار آل فرات مدتی کوتاه از جانب مقتدر عامل مصر^۴ و موصل،^۵ و در همین سال ۳۱۲ نام او به عنوان یکی از نامزدهای وزارت مطرح بوده^۶ و اندکی بعد در همین سال درگذشته است.^۷ این خاندان از قاسم بن علی و دو فرزند او و سایرین، همه از نظر مذهبی پیرو طریقت غالی مخمسه بوده و بدین امر شهرت داشته‌اند.^۸

آل قاسم بن عبیدالله، فرزندان و فرزندزادگان وزیر قاسم بن عبیدالله بن سلیمان بن وهب، ولی الدوله وزیر معتضد در سال ۲۸۸ (درگذشته ۲۹۱)، از خاندانی بزرگ و نامور در تاریخ دولت عباسی بوده که بسیاری از آنان در قرن سوم و نیمهٔ نخستین قرن چهارم متصدی مشاغل مهم بوده‌اند.^۹ سلیمان بن وهب (درگذشته ۲۷۲) در سال ۲۵۲ وزیر مهتدی و

۱. وزراء صابی: ۹۳.

۲. همان مأخذ: ۱۸۸.

۳. همان: ۱۸۹.

۴. همان: ۳۳۵.

۵. همان: ۹۳ / نشوارالمحاضره ۸: ۱۱۱.

۶. وزراء صابی: ۹۳ / نشوار ۸: ۱۱۰.

۷. چه در منابع گفته شده که در این سال وزیر احمد بن عبیدالله خصیبی اموال «ورثه» او را مصادره کرد (تجارب الامم ۱: ۱۴۴).

۸. غیبت شیخ: ۲۵۶ / نشوارالمحاضره ۴: ۳۵۴ / معجم البلدان ۴: ۴۴۷. نیز ببینید رسائل ابوبکر خوارزمی: ۱۷۲.

۹. بنگرید به فهرست ابن ندیم: ۱۳۶ که سابقهٔ خدمت دیوانی این خاندان را در دورهٔ اسلامی به روزگار معاویه می‌رساند. دربارهٔ این خاندان اکنون دو کتاب مستقل در دست است: یکی «آل وهب من الاسر الادبیه فی العصر العباسی» از یونس احمد السامرائی (بغداد - ۱۹۷۹م) و دیگری «وزاره بنی وهب فی العصر العباسی الثانی» از محمد احمد محمود حسب الله (قاهره - ۱۹۸۴م).

در سال ۲۶۳ وزیر معتمد بود. برادر او حسن بن وهب (درگذشته ۲۵۰) کاتب و ادیب و شاعر بوده و نمونه شعر او در منابع هست.^۱ فرزند سلیمان، عبیدالله (درگذشته ۲۸۸) در سال ۲۷۷ وزیر معتمد و در ۲۷۹ وزیر معتضد شد. از فرزندان قاسم بن عبیدالله، حسین عمیدالدوله (درگذشته ۳۲۲) در سال ۳۱۹ وزیر مقتدر، و ابوجعفر محمد (درگذشته ۳۲۱) در سال ۳۲۰ وزیر قاهر شد. بسیاری دیگر از افراد خاندان نیز جزء کتاب و عمال دیوانی بوده و نام آنان به تفاریق در منابع این دوره هست.

از نظر مذهبی، آل وهب در اصل مسیحی بوده^۲ و با وجود گرویدن فرزندان و نوادگان وهب به اسلام، همواره متهم به عدم اعتقاد و ضعف دین بوده‌اند.^۳ اما فرزند قاسم بن عبیدالله، حسین عمیدالدوله — که چنان‌که دیدیم وزیر مقتدر شد،^۴ و گویا مانند سایر اعضای آن خاندان اعتقاد درستی نداشت،^۵ در اواخر کار پس از عزل از وزارت — شاید برای تصفیه حساب سیاسی به رسم همه وقت و همه جا — متهم به پیروی از ابوجعفر شلمغانی و عضویت فرقه عذاقریه شد^۶ و گفته شد که در جستجوی خانه شلمغانی نامه‌ای نیز مشتمل بر عرض اعتقاد به وی از

۱. نشوارالمحاضره ۹۵:۶ / تاریخ بغداد ۲۵۲:۸ / فهرست ابن ندیم: ۱۳۶ و ۱۴۰ / فوات الوفیات ۱۳۶/۱ سمط اللثالی: ۵۰۶.

۲. وزراء جهشیاری، بخش بازسازی شده در «نصوص ضایعه من کتاب الوزراء» از میخائیل عوّاد (بیروت - ۱۳۸۴): ۸۶ / نشوارالمحاضره ۱۵۵:۳ / صله تاریخ طبری: ۱۴۱.

۳. نشوار ۱۵۵:۳.

۴. تکمله تاریخ طبری: ۲۶۶.

۵. نشوار ۱۵۵:۳.

۶. تکمله: ۲۸۱ / العیون والحدائق ۹۳:۲ / کامل ابن اثیر ۲۹۰:۸.

این حسین یافته بودند^۱ و به همین اتهام در سال ۳۲۱ وسیله برادر خود که در آن وقت وزیر قاهر بود به رقه تبعید شده^۲ و در همان جا در اواخر ذق — ۳۲۲ پس از اختتام کار شلمغانی به قتل رسید.^۳ لیکن فرد دیگری از آل وهب: ابوالحسین اسحاق بن ابراهیم بن سلیمان بن وهب، نگارنده کتاب البرهان فی وجوه البیان و درگذشته پس از سال ۳۳۴،^۴ که از کتاب و منشیان فاضل و صاحب اثر آن عصر بوده^۵ شیعه امامی درست و در خط صحیح و مستقیم اثنی عشری به نظر می‌رسد. بخشی از کتاب برهان او از قدیم‌ترین نمونه‌های بحث تطبیقی میان فقه دو مکتب تشیع و تسنن است و قدیم‌ترین جایی است که تاکنون ارجاع به کتاب کلینی را در آن دیده‌ام.^۶

آل ابی البغل، عمدتاً به دو شخصیت اصلی آن دودمان: برادران ابوالحسین محمد و ابوالحسن علی فرزندان احمد بن یحیی بن ابی البغل شناخته می‌شود که از مردمان بصره بوده و هر دو در دولت مقتدر به مقامات بلند دیوانی دست یافتند. ابوالحسین در سال ۲۹۳ عامل بصره^۷ و در پیرامون سال ۳۰۰ عامل اهواز و در حوالی ۳۰۳ عامل شیراز و

۱. نامه الراضی بالله به امیر نصر بن احمد سامانی در معجم الادباء یا قوت ۱: ۳۰۳-۳۰۴. نیز کامل ابن اثیر ۸: ۲۹۱.

۲. تکمله: ۲۸۱.

۳. کامل ابن اثیر ۸: ۲۹۴.

۴. البرهان فی وجوه البیان: ۳۴۳.

۵. او در همان نوشته از تألیفات دیگر خود: الايضاح (در صفحه ۸۹، ۹۰ و ۲۷۱) والحجّه (در صفحه ۸۹ و ۹۱) و اسرار القرآن (در صفحه ۱۳۸) والتعبد (در صفحه ۲۳۱) یاد می‌کند.

۶. البرهان: ۳۹۸. این کتاب همچنین از متونی است که پیش از نهج البلاغه نوشته شده و در آن قطعاتی از سخنان امیر مؤمنان علی(ع) هست (صفحات ۱۹۸-۱۹۹، ۲۰۴، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۹۱، ۴۰۳-۴۰۴ از همان چاپ).

۷. وزراء صابی: ۱۸۵.

سپس از سال ۳۰۴ تا سال‌های متبادی عامل اصفهان^۱ و سپس باز عامل فارس^۲ بود و در این میان از سال ۲۹۹ برای احراز مقام وزارت تلاش می‌کرد^۳ و عملاً نیز در سال‌های ۳۰۶، ۴ و ۵۳۱۰ جزء نامزدهای آن منصب گردید ولی هرگز بر آن دست نیافت. او مردی ادیب بوده و نیکو شعر می‌گفته و نمونه‌هایی از شعر و ادب او در مآخذ نقل شده است.^۶ برادرش ابوالحسن در سال ۲۹۹ پس از پایان دوره چهارساله نخستین وزارت ابن فرات مأمور تصفیه و حسابرسی از او شد و با او بسیار زشتی و درشتی نمود^۷ و پس از آن سال مدتی متقلّد عمل دیوانی صلح و مبارک از نواحی واسط^۸ و سپس در سال ۲۰۴ عامل بصره^۹ بود و در اواخر زندگی خود در بغداد می‌زیست.^{۱۰} قاضی عبدالجبار همچنین از ابومحمد بن ابی‌البغل کاتب منجم از بازماندگان آن دودمان یاد می‌کند و می‌گوید که خاندان او که از مستوفیان و کارگزاران دولتی بوده و آل ابی

۱. همان مأخذ: ۲۹۶ / نشوارالمحاضره ۸: ۱۲۲ / الفرج بعدالشدّه: ۴۴: ۲ و ۳۶۳-۳۶۴ / تجارب‌الامم ۱: ۲۲ و ۲۴ و داستان‌های دوره حکومت او در اصفهان در نشوار ۲: ۱۵۲-۱۵۵ و تاریخ قم: ۱۸۴-۱۸۵.

۲. تجارب‌الامم ۱: ۸۴.

۳. وزراء صابی: ۲۹۲-۲۹۴، ۲۹۵-۲۹۹ و ۳۰۴ / نشوارالمحاضره ۲: ۱۵۲ / تجارب‌الامم ۱: ۲۱.

۴. الفرج بعدالشدّه ۱: ۲۰۷ / صله تاریخ طبری: ۶۸.
۵. صله: ۹۵.

۶. وزراء صابی: ۳۸۲ / المحاسن والمساوی ابراهیم بن محمد بیهقی ۲: ۴۰ / الاقتباس من القرآن الکریم تعالی ۱: ۱۰۳ / الفرج بعدالشدّه ۵: ۸۵ و ۶۵ و ۸۴ / الامتاع والمؤانسه ابوحنّان توحیدی ۳: ۴۷-۴۸. نیز ببینید فهرست ابن ندیم: ۱۵۲ و ۱۹۳ که در این مورد اخیر از دیوان شعر او که پیرامون پنجاه برگ بوده است نیز یاد می‌شود.

۷. وزراء صابی: ۲۹۱-۲۹۲ / تجارب‌الامم ۱: ۲۱.

۸. وزراء صابی: ۲۸۵ و ۲۹۵.

۹. تجارب‌الامم ۱: ۴۲.

۱۰. نشوارالمحاضره ۸: ۱۴۵.

البغل خوانده می‌شوند خود را مسلمان و شیعه می‌دانند ولی به قرمطیان متمایل بوده و در کار علم نجوم هستند. بقایای آنان در بصره در محله قریش زندگی می‌کنند از جمله همین ابو محمد که به آن دانش اشتغال می‌ورزد و تا روزگار نگارش کتاب در سال ۳۸۵ زنده است.^۱

استناد قاضی عبدالجبار در اسناد تشیع به این خاندان، ظاهراً همین وضع عقیدتی و شهرت اجتماعی بازماندگان دودمان در روزگار بوده که لزوماً درباره گذشتگان دودمان در دوره مقتدر صادق نبوده است. صابی در کتاب وزراء نقل می‌کند که محمد بن عبیدالله بن یحیی بن خاقان وزیر به مقتدر گفت: «انّ ابن ابی البغل اعدی للخلیفة من ابن الفرات لانه رجل ملحد یبطل الاسلام والنبوة و یلهو بالقرآن و یدعی الخطأ فیه و قد اخرج عیوبه و صنّف فیه کتاباً...».^۲ از سوی دیگر این دو برادر به سابقه عداوتی که با ابن فرات وزیر و اطرافیان و ابواب جمعی او داشتند^۳ — برخلاف دیوانیان شیعه آن عهد که معمولاً با آن وزیر نزدیک و از عنایت و توجه او برخوردار بوده‌اند — از دشمنان اصلی او بوده و همواره برای او تولید مزاحمت می‌نموده‌اند^۴ و او نیز متقابلاً آن دو، به خصوص ابوالحسین، را زیر نظر داشته و تحت فشار می‌گذاشته است^۵ تا آن جا که پس از کشته شدن او به سال ۳۱۲ — که این ابوالحسین به دستور ابن فرات در آن هنگام در حبس نظر جعفر بن قاسم کرخی عامل شیراز بود — وی افول ستاره ابن فرات را برای خود در آن سنّ و سال که ۸۱ سال داشت

۱. تثبیت دلائل النبوة: ۴۲.

۲. وزراء صابی: ۲۹۳.

۳. همان مأخذ: ۲۸۵ و ۲۹۵ / نشوارالمحاضره ۸: ۹۳-۹۴.

۴. نمونه‌ها در نشوارالمحاضره ۵: ۶۱ / تجارب الامم ۱: ۲۱. نیز وزراء صابی: ۸۳.

۵. وزراء صابی: ۱۸۵-۱۸۷.

آغاز زندگی مجدد دانست و در هامش تقویم خود نوشت: «فی هذا اليوم ولد محمد بن احمد بن یحیی و له احدى و ثمانون سنة!». ^۱ ولی در دلائل الامامة طبری شیعی: ۳۰۴-۳۰۶ (و به نقل از آن در فرج المهموم سید ابن طاوس و بحار الانوار ۵۱: ۳۰۴-۳۰۶) متنی به نقل از محمد بن هارون تلعبری دانشمند شیعی بغداد (درگذشته ۳۸۱) آمده که براساس آن، این ابوالحسین به تشیع امامی گرویده بود. ^۲

۱. تجارب الامم ۱: ۱۴۰ / تکملة تاریخ طبری: ۲۴۶.

۲. فهرستی از وزراء و رجال دیوانی و مستوفیان و کتاب این دوره در فهرست ابن ندیم: ۱۹۰-۱۹۴ و فهرست دیگری در معجم الانساب والاسرات الحاكمة فی التاريخ الاسلامی زامباور: ۸۷ هست که مراجعه به آنها برای آگاهی بر نام برخی دیگر از رجال شیعه دولت عباسی در آن عهد سودمند است.

منابع اسلامی

أ

۱. آل وهب من الاسر الادبيّة في العصر العبّاسي، از يونس احمد السامرائي، بغداد، ۱۹۷۹ م.
۲. الاتقان في احكام القرآن، از جلال الدين عبدالرحمن بن ابى بكر سيوطي (متوفى ۹۱۱)، به تصحيح محمد ابوالفضل ابراهيم، قاهره، ۱۹۶۷ م.
۳. اثبات نبوة النبي = كتاب النبوات، از المؤيد بالله - ابوالحسين احمد بن حسين هاروني (متوفى ۴۱۱)، به تصحيح خليل احمد ابراهيم الحاج، قاهره، ۱۹۷۹ م.
۴. اثبات الوصية، منسوب به على بن حسين مسعودي (متوفى ۳۴۶)، نجف، ۱۹۵۵ م.
۵. الاحتجاج على اهل اللجاج، از ابو منصور احمد بن على بن ابى طالب

- طبرسی (اوائل قرن ششم)، به تصحیح محمدباقر خراسان، نجف، ۱۹۶۶م.
۶. احسن التواریخ، از حسن بیک روملو (متوفی حدود ۹۸۵)، جلد دوازدهم، کلکته، ۱۹۳۱م.
۷. الاحکام فی اصول الاحکام، از سیف الدین ابوالحسن علی بن محمد آمدی (متوفی ۶۳۱)، قاهره، ۱۹۶۷م.
۸. احیاء علوم الدین، از ابو حامد غزالی (متوفی ۵۰۵) حلب، ۱۹۹۸م.
۹. الاخبار الدخيلة، از شیخ محمد تقی تستری، تهران، ۱۳۹۰.
۱۰. اخبار الراضی بالله والملتقى بالله من کتاب الاوراق، از ابوبکر محمد بن یحیی صولی (م ۳۳۵)، چاپ H. Dunn، قاهره، ۱۹۳۵م.
۱۱. اخبار فحّ و خبر یحیی بن عبدالله و اخیه ادریس بن عبدالله، از ابو عبدالله احمد بن سهل رازی (اواخر قرن سوم)، به تصحیح ماهر جرّار، بیروت، ۱۹۹۵م.
۱۲. الاختصاص، منسوب به شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی (متوفی ۴۱۳)، نجف، ۱۳۹۰.
۱۳. الارشاد، از شیخ مفید، نجف، ۱۳۸۲.
۱۴. الارشاد، از ابوالمعالی عبدالملک بن عبدالله جوینی امام الحرمین (متوفی ۴۷۸)، به تصحیح محمد یوسف موسی و علی عبدالمنعم عبدالحمید، قاهره، ۱۹۵۰م.
۱۵. الاسئلة الیوسفیة، از قاضی نورالله شوشتری (متوفی ۱۰۱۹)، نسخه خطی ۴۵۱۳ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (معرفی شده در فهرست آن: ۳۴۶۳).
۱۶. الاستبصار، از شیخ ابوجعفر محمد بن حسن طوسی (متوفی ۴۶۰)، به تصحیح حسن موسوی خراسان، نجف، ۱۳۷۵.

۱۷. الاستقامة، از تقی الدین احمد بن عبدالحلیم حرّانی، ابن تیمیه (متوفی ۷۲۸)، به تصحیح محمد رشاد سالم، ریاض، ۱۹۸۳ م.
۱۸. اصل ابی سعید عبّاد العصفری، از عبّاد بن یعقوب رواجی کوفی (متوفی ۲۵۰)، تهران، ۱۳۷۱ (در مجموعه الاصول الستة عشر: ۱۴-۱۹).
۱۹. اصل زید النرسی، از زید نرسی (اواخر قرن دوم)، تهران، ۱۳۱۷ (در مجموعه الاصول الستة عشر: ۴۳-۵۸).
۲۰. الاصول = اصول السرخسی، از ابوبکر محمد بن احمد بن سهل سرخسی (متوفی ۴۸۳)، به تصحیح ابوالوفاء الافغانی، قاهره، ۱۹۵۳ م.
۲۱. اصول الدّین، از ابومنصور عبدالقاهر بن طاهر تیمی بغدادی (متوفی ۴۲۹)، بیروت، ۱۹۸۱ م.
۲۲. اعتقادات = رسالة فی الاعتقادات، از ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه قمی صدوق (متوفی ۳۸۱)، تهران، ۱۳۷۰ (همراه شرح باب حادی عشر مقداد سیوری: ۶۶-۱۱۵).
۲۳. اعتقادات فرق المسلمین والمشرکین، از فخرالدین محمد بن عمر رازی (متوفی ۶۰۶)، به تصحیح محمد المعتصم بالله البغدادی، بیروت، ۱۹۸۶ م.
۲۴. الاعلام، از خیرالدین زرکلی (متوفی ۱۳۹۶)، چاپ هشتم، بیروت، ۱۹۸۹ م.
۲۵. اعلام الوری، از ابوعلی فضل بن حسن امین الاسلام طبرسی (متوفی ۵۴۸)، نجف، ۱۹۷۰ م.
۲۶. اعیان الشیعة، از سید محسن بن عبدالکریم امین عاملی (متوفی ۱۳۷۳)، به اهتمام حسن الامین، بیروت، ۱۹۸۶ م.
۲۷. الاغانی، از ابوالفرج علی بن حسین اصفهانی (متوفی ۳۵۶)، چاپ دارالکتب، قاهره، ۱۹۲۷ م به بعد.

۲۸. الافادة فی تاریخ الائمة السّاده، از ابوطالب یحیی بن حسین هارونی، الناطق بالحق (متوفی ۳۲۴)، به تصحیح ویلفرد مادلونگ، بیروت، ۱۹۸۷م (در مجموعه اخبار الائمة الزیدیه فی طبرستان و دیلمان و جیلان: ۷۷-۱۱۸).

۲۹. افتتاح الدّعوة، از قاضی نعمان بن محمد مغربی (متوفی ۳۶۳)، به تصحیح فرحات الدشراوی، تونس، ۱۹۷۵م.

۳۰. الاقتباس من القرآن الکریم، از عبدالملک بن محمد ثعالی (م ۴۲۹)، به تصحیح ابتسام مرهون الصفار، منصوره، ۱۹۹۲م.

۳۱. الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد، از شیخ ابوجعفر محمد بن حسن طوسی (متوفی ۴۶۰)، تهران، ۱۴۰۰.

۳۲. القاب الرسول و عترته، از مؤلفی ناشناخته، قم، ۴۰۶ (در کتاب مجموعه نفیسه فی تاریخ الائمة: ۲۰۳-۲۹۰).

۳۳. الامالی، از شیخ طوسی (متوفی ۴۶۰)، بغداد، ۱۹۶۴م.

۳۴. الامامة والنبصرة، از ابوالحسن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی (متوفی ۳۲۹)، به تصحیح محمد رضا الحسینی، بیروت، ۱۹۸۷م.

۳۵. امامت و رهبری، از مرتضی مطهری، تهران، ۱۳۶۴ش.

۳۶. الامتاع والمؤانسة، از ابوحیان توحیدی (متوفی ۴۱۴)، چاپ احمد امین، قاهره، ۱۹۳۹م.

۳۷. امل الآمل، از محمد بن حسن حرّ عاملی (متوفی ۱۱۰۴)، به تصحیح سیّد احمد الحسینی، نجف، ۱۹۶۵م.

۳۸. الانتصار، از ابوالحسن عبدالرحیم بن محمد بن عثمان بغدادی خیّاط (اواخر قرن سوم)، به تصحیح نایبرگ، قاهره، ۱۹۲۵م.

۳۹. الانتصار، از شریف مرتضی، علی بن حسین موسوی علم الهدی (متوفی

(۴۳۶)، نجف، ۱۹۷۱م.

۴۰. الانساب، از ابوسعید عبدالکریم بن محمد بن منصور سمعانی مروزی (متوفی ۵۲۶)، به تصحیح عبدالرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی، حیدرآباد، ۱۹۶۲م به بعد.

۴۱. انساب الاشراف، از احمد بن یحیی بن جابر بلاذری (متوفی ۲۷۹)، جلد اول، به تصحیح محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م.

۴۲. الانصاف فی النّص علی الائمه الاثنی عشر من آل محمد الاشراف، از سید هاشم بن سلیمان بحرانی (متوفی ۱۱۰۷)، به تصحیح سید هاشم رسولی، قم، ۱۳۸۶.

۴۳. الاوائل، از ابو هلال حسن بن عبدالله بن سهل عسکری (متوفی پس از ۲۹۵)، به تصحیح ولید قصاب و محمد المصبری، ریاض، ۱۹۸۱م.

۴۴. اوائل المقالات، از شیخ مفید محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی (متوفی ۴۱۳)، به تصحیح عباس قلی واعظ چرندابی، تبریز، ۱۳۷۱.

۴۵. الاوراق، از ابوبکر محمد بن یحیی شطرنجی صولی (متوفی ۳۳۵)، بخش اخبار الرّاضی بالله والمنتقّی بالله، لندن، ۱۹۳۵م.

۴۶. الايضاح، منسوب به ابو محمد فضل بن شاذان خلیل نیشابوری (متوفی ۲۶۰)، به تصحیح سید جلال الدین محدّث ارموی، تهران، ۱۹۷۲م.

۴۷. ایضاح الاشتباه، از علامه جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر حلّی (متوفی ۷۲۶)، به تصحیح محمد الحسّون، قم، ۱۴۱۱.

ب

۴۸. بحار الانوار، از علامه محمد باقر بن محمد تقی مجلسی (متوفی ۱۱۱۰)، تهران، ۱۳۷۶ به بعد.

۴۹. البدء والتاریخ، از مطهر بن طاهر مقدسی (متوفی پس از ۳۵۵)، پاریس، ۱۸۹۹ م به بعد.

۵۰. البرهان علی ثبوت الایمان، از ابوالصلاح تقی الدین بن نجم الدین حلبی (متوفی ۴۴۷)، قم، ۱۴۰۸ (در اعلام الدین حسن بن ابی الحسن دیلمی: ۵۸-۴۴).

۵۱. البرهان فی علوم القرآن، از بدرالدین محمد بن بهادر زرکشی (متوفی ۷۹۴)، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۵۷ م.

۵۲. البرهان فی وجوه البیان، از ابوالحسین اسحاق بن ابراهیم بن سلیمان بن وهب (زنده در ۳۳۴)، بغداد، ۱۹۶۷ م.

۵۳. بلوغ المرام فی شرح مسک الختام فی من تولی ملک الیمن من ملک و امام، از حسین بن احمد بن صالح عرشی خولانی (متوفی ۱۳۲۹)، بیروت، ۱۹۳۹ م.

۵۴. بیان الادیان، از ابوالعالی محمد بن عبیدالله حسینی علوی (متوفی پس از ۴۸۵)، به تصحیح هاشم رضی، تهران، ۱۹۶۴ م.

۵۵. البیان والتبیین، از ابوعثمان عمرو بن بحر کنانی جاحظ (متوفی ۲۵۵)، چاپ عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۹۶۸ م.

ت

۵۶. تاج الموالید، از ابوعلی فضل بن حسن طبرسی امین الاسلام (متوفی ۵۴۸)، قم، ۱۴۰۶ (در کتاب مجموعه نفیسه فی تاریخ الائمه: ۷۸-۱۵۵).

۵۷. تاریخ الائمه، از ابن ابی الثلج، ابوبکر محمد بن احمد کاتب بغدادی (متوفی ۳۲۵)، به تصحیح محمدرضا الحسینی، قم، ۱۴۱۰ (با نام تاریخ اهل البیت نقلاً عن الائمه).

۵۸. تاریخ الاسلام، از شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان دمشقی ذهبی (متوفی ۷۴۸)، قاهره، ۱۳۶۷.
۵۹. تاریخ بغداد، از ابوبکر احمد بن علی بن ثابت خطیب بغدادی (متوفی ۴۶۳)، قاهره، ۱۹۳۱ م.
۶۰. تاریخ جرجان، از ابوالقاسم حمزة بن یوسف سهمی (متوفی ۴۲۷)، چاپ حیدرآباد، ۱۹۵۰ م.
۶۱. تاریخ خلیفه بن خیاط، از خلیفه بن خیاط عصفری بصری (متوفی ۲۴۰)، به تصحیح سهیل زگار، ۱۹۶۸ م.
۶۲. تاریخ طبری، از ابوجعفر محمد بن جریر طبری (متوفی ۳۱۰)، به تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰ م.
۶۳. تاریخ قم، از حسن بن محمد بن حسن اشعری قمی (متوفی پس از ۳۷۹)، ترجمه حسن بن علی بن عبدالملک قمی در سال ۸۰۵-۸۰۶، به تصحیح سید جلال الدین طهرانی، تهران، ۱۳۱۳ ش.
۶۴. تاریخ مدینه دمشق، از ابوالقاسم علی بن حسن بن هبة الله دمشقی، ابن عساکر (متوفی ۵۷۳)، بخش مربوط به زندگی عثمان بن عفان، به تصحیح سکینه الشهابی، دمشق، ۱۹۴۸ م.
۶۵. تاریخ المدینه المنوره، از ابوزید عمر بن شبة غیری بصری (متوفی ۲۶۲)، به تصحیح فهم محمد شلتوت، بیروت، ۱۴۱۰.
۶۶. تاریخ موالید الائمة و وفیاتهم، از ابو محمد عبدالله بن احمد بغدادی، ابن الخشاب (متوفی ۵۶۷) قم، ۱۴۰۶ (در کتاب مجموعه نفیسة فی تاریخ الائمة: ۱۵۸-۲۰۲).
۶۷. تاریخ نيسابور المنتخب من السياق، از ابراهیم بن محمد بن الازهر صریفینی (متوفی ۶۴۱)، به تصحیح محمد کاظم المحمودی، قم، ۱۴۰۳.

۶۸. تاریخ یعقوبی، از احمد بن اسحاق بن جعفر بغدادی - ابن واضح (متوفی پس از ۲۹۲)، بیروت، ۱۹۶۰م.
۶۹. تأویل مختلف الحدیث، از ابن قتیبہ عبد اللہ بن مسلم دینوری (متوفی ۲۷۶)، قاهرہ، ۱۳۲۶.
۷۰. تبصرة العوام، از مرتضی جمال الدین محمد بن حسین رازی (قرن ششم)، به تصحیح عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۳ش.
۷۱. التبیان فی تفسیر القرآن، از شیخ طوسی (متوفی ۴۶۰)، به تصحیح احمد شوقی الامین و احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، ۱۹۵۷م به بعد.
۷۲. تبیین کذب المفتری فی ما نسب الی ابی الحسن الاشعری، از ابن عساکر، علی بن حسن بن هبة الله دمشق (متوفی ۵۷۳)، دمشق، ۱۳۴۷.
۷۳. تثبیت دلائل النبوة، از قاضی عبدالجبار بن احمد اسدآبادی همدانی (متوفی ۴۱۵)، به تصحیح عبدالکریم عثمان، بیروت، ۱۹۶۶م.
۷۴. تجارب الامم، از احمد بن محمد مسکویه رازی (متوفی ۴۲۱)، لیدن، ۱۹۰۹م.
۷۵. تحف العقول، از ابن شعبه ابو محمد حسن بن علی حرّانی (قرن چهارم)، بیروت، ۱۹۷۴م.
۷۶. تحفة العروس و متعة النفوس، از محمد بن احمد تیجانی (متوفی ۷۱۰)، به تصحیح حلیل العطیّه، لندن، ۱۹۹۲م.
۷۷. التذکرة باصول الفقه، از شیخ مفید (متوفی ۴۱۳)، تبریز، ۱۳۲۲ (در کنزالفوائد کراچی: ۱۸۶-۱۹۴).
۷۸. تذکرة الخواص، از سبط ابن الجوزی ابوالمظفر یوسف بن قزاوغلی دمشق (متوفی ۶۵۴)، تهران، ۱۲۸۵.
۷۹. تذکرة الفقهاء، از علامه جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر حلّی

(متوفی ۷۲۶)، تهران، ۱۲۷۲.

۸۰. تذکره نصرآبادی، از محمد طاهر نصرآبادی (اواخر قرن یازدهم)، به تصحیح وحید دستگردی، تهران، ۱۳۵۲ ش.
۸۱. تصحیح الاعتقاد، از شیخ مفید (متوفی ۴۱۳)، به تصحیح عباس قلی واعظ چرندابی، تبریز، ۱۳۷۱ (همراه اوائل المقالات او).
۸۲. تصفیه القلوب، از المؤید بالله یحیی بن حمزه علوی (متوفی ۷۴۹)، به تصحیح اسماعیل بن احمد جرافی، قاهره، ۱۹۸۵ م.
۸۳. تفسیر علی بن ابراهیم، از ابوالحسن علی بن ابراهیم بن هاشم قمی (متوفی پس از ۳۰۷)، به تصحیح طیب الجزائری، نجف، ۱۳۸۷.
۸۴. تفسیر العسکری، از محمد بن قاسم استرآبادی مفسر (اوائل قرن چهارم)، قم، ۱۴۰۹.
۸۵. تفسیر العیاشی، از ابوالنضر محمد بن مسعود سلمی سمرقندی عیاشی (اواخر قرن سوم)، به تصحیح سید هاشم رسولی، قم، ۱۳۸۰.
۸۶. تقریب المعارف، از ابوالصلاح تقی الدین بن نجم الدین حلبی (متوفی ۴۴۷)، به تصحیح رضا استادی، قم، ۱۴۰۴.
۸۷. تکملة تاریخ الطبری، از محمد بن عبدالملک همدانی (متوفی ۵۲۱)، به تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، چاپ شده در ذیول تاریخ الطبری (جلد دهم چاپ جدید تاریخ طبری)، قاهره، ۱۹۶۰ م.
۸۸. تبلیس ابلیس، از ابن الجوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی قرشی بغدادی (متوفی ۵۹۷)، قاهره، ۱۳۶۸.
۸۹. تلخیص الشافعی، از شیخ طوسی (متوفی ۴۶۰)، به تصحیح حسین آل بحر العلوم، نجف، ۱۹۶۳ م.
۹۰. تلخیص المتشابه فی الرسم، از ابوبکر بن علی بن ثابت خطیب بغدادی

(متوفی ۴۶۳)، به تصحیح سکینه الشهابی، بیروت، ۱۹۸۵ م.

۹۱. التمهید، از قاضی ابوبکر محمد بن الطیب باقلانی بصری (متوفی ۴۰۳)، به تصحیح محمود محمد الخضیری و محمد عبدالمهادی ابوریده، قاهره، ۱۹۴۷ م.

۹۲. تمهیدالاصول، از شیخ طوسی (متوفی ۴۶۰)، به تصحیح عبدالحسن مشکوة الدینی، تهران، ۱۳۶۲ ش.

۹۳. التنبیه فی الامامة، از ابوسهل اسماعیل بن علی نوبختی (متوفی ۳۱۱)، بخش پایانی که در کمال الدین (چاپ تهران، ۱۳۹۰)، صفحات ۸۸-۹۴ آمده است.

۹۴. التنبیه والاشراف، از ابوالحسن علی بن حسین مسعودی (متوفی ۳۴۶)، لیدن، ۱۸۹۴ م.

۹۵. التنبیه والردّ علی اهل الاهواء والبدع، از ابوالحسن محمد بن احمد بن عبدالرحمن ملطی (متوفی ۳۷۷)، به تصحیح محمد زاهدالکوثری، دمشق، ۱۹۴۹ م.

۹۶. تنزیه الانبیاء، از شریف مرتضی (متوفی ۴۳۶)، نجف، ۱۳۵۲.

۹۷. تهذیب الاحکام، از شیخ طوسی (متوفی ۴۶۰)، به تصحیح حسن موسوی خراسان، نجف، ۱۹۸۵ م.

۹۸. تهذیب الاصول، تقریرات درسی امام خمینی، تدوین جعفر سبحانی، قم، ۱۳۷۵ به بعد.

۹۹. تهذیب التهذیب، از شهاب الدین احمد بن علی ابن حجر عسقلانی (متوفی ۸۵۲)، حیدرآباد، ۱۳۲۵.

۱۰۰. التوحید، از شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱)، به تصحیح هاشم حسینی طهرانی، تهران، ۱۳۸۷.

۱۰۱. توضیح الاشتباه، از محمد بن علی بن محمد رضا ساروی (متوفی ۱۱۹۳)، به تصحیح سید جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۴۵ ش (در مجموعه سه رساله در علم رجال).
۱۰۲. تیسیر المطالب فی امالی الامام ابی طالب، از ابوطالب یحیی بن حسین هارونی، الناطق بالحق (متوفی ۴۲۴)، به ترتیب و تدوین قاضی جعفر بن عبدالسلام بهلولی (متوفی ۵۷۳)، بیروت، ۱۳۹۵.

ث

۱۰۳. الثاقب فی المناقب، از عماد الدین محمد بن علی بن حمزه طوسی (متوفی پس از ۵۶۶)، به تصحیح نبیل رضا علوان، بیروت، ۱۹۹۱ م.

ج

۱۰۴. جامع احادیث الشيعة، جلد اول، چاپ دوم، قم، ۱۳۹۹.
۱۰۵. جامع بیان العلم و فضله، از ابن عبدالبر، ابو عمر یوسف بن عبدالله غمری قرطبی (متوفی ۴۶۳)، قاهره، ۱۹۷۵ م.
۱۰۶. الجامع لشعب الايمان، از ابوبکر احمد بن حسین بیهقی (متوفی ۴۵۸)، به تصحیح عبدالعالی عبدالحمید حامد، ریاض و قاهره، ۲۰۰۳ م.
۱۰۷. جبل عامل فی قرن ۱۱۶۳-۱۲۴۷، از حیدر رضا الرکینی (متوفی ۱۱۹۸)، به تصحیح حسن محمد صالح، بیروت، ۱۹۹۸ م.
۱۰۸. جلاء الابصار، از حاکم ابوسعید محسن بن محمد بن کرامه جشمی بیهقی (متوفی ۴۹۴)، به تصحیح ویلفرد مادلونگ، بیروت، ۱۹۸۷ (در مجموعه اخبار الائمة الزیدیه: ۱۱۹-۱۳۳).
۱۰۹. جمهرة انساب العرب، از ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن حزم قرطبی

(متوفی ۴۵۶)، قاهره، ۱۹۴۸ م.

۱۱۰. جمهرة اللغة، از ابوبکر محمد بن حسن بن درید از دی بصری (متوفی

۳۲۱)، به تصحیح رمزی منیر بعلبکی، بیروت، ۱۹۸۷ م.

۱۱۱. جوابات المسائل الموصليّات الثالثة، از شریف مرتضی (متوفی ۴۳۶)،

قم، ۱۴۰۵ (در مجموعه رسائل الشریف المرتضی ۱: ۱۹۹-۲۶۷).

۱۱۲. جوابات المسائل الطرابلسيّات الثانية، از شریف مرتضی، قم، ۱۴۰۵

(در همان مجموعه بالا ۱: ۳۰۷-۳۵۶ با عنوان نادرست جوابات المسائل

الطرابلسيّات الثالثة).

۱۱۳. جواهر الکلام، از شیخ محمد حسن بن محمد باقر نجفی (متوفی ۱۲۶۶)، به

تصحیح عباس قوچانی و دیگران، نجف و قم و تهران، ۱۳۷۷ به بعد.

ح

۱۱۴. الحقائق الوردیّة فی مناقب الائمة الزیدیّة، از حمید بن احمد المحلّی

(متوفی ۶۵۲)، به تصحیح ویلفرد مادلونگ، بیروت، ۱۹۸۷ م (در مجموعه

اخبار الائمة الزیدیّة فی طبرستان و دیلمان و جیلان: ۱۷۱-۳۴۹).

۱۱۵. حقائق الايمان، از شهید ثانی زین الدین بن علی بن احمد جبعی عاملی

(متوفی ۹۶۶)، به اهتمام مهدی رجائی، قم، ۱۴۰۹.

۱۱۶. حقائق التأویل، از شریف رضی، ابوالحسن محمد بن حسین موسوی

(متوفی ۴۰۶)، به تصحیح محمدرضا آل کاشف الغطاء، نجف، ۱۳۵۵.

۱۱۷. حلیة الاولیاء، از ابونعیم احمد بن عبدالله اصفهانی (متوفی ۴۳۰)، قاهره،

۱۹۳۲ م.

۱۱۸. الحیوان، از ابو عثمان حاحظ (متوفی ۲۵۵)، به تصحیح عبدالسلام محمد

هارون، قاهره، ۱۹۶۸ م.

خ

۱۱۹. خاندان نوبختی، از عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۱ ش.
۱۲۰. الخرائج والجرائح، از قطب الدین سعید بن هبة الله راوندی (متوفی ۵۷۳)، قم، ۱۴۰۹.
۱۲۱. الخصال، از شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱)، به تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۹.
۱۲۲. خطط = المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، از تقی الدین احمد بن علی مقریزی (متوفی ۸۴۵)، قاهره، ۱۸۵۳ م.
۱۲۳. خلاصة الاقوال، از علامه حلی (متوفی ۷۲۶)، نجف، ۱۹۶۱ م (با نام رجال العلامة الحلی).

د

۱۲۴. دررالفوائد، از شیخ عبدالکریم بن محمد جعفر حائری یزدی (متوفی ۱۳۵۵)، قم، ۱۴۰۸.
۱۲۵. الدر المنثور، از جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر سیوطی (متوفی ۹۱۱)، قاهره، ۱۳۱۳.
۱۲۶. دستور المنجمین، از مؤلف ناشناخته (اواسط قرن پنجم)، نسخه خطی ۵۹۶۸ عربی، بایلیوتیک ناسیونال پاریس (متن قسمت مورد استفاده ما از برگ های ۳۴۴-۳۴۵ در نشریه دانشکده ادبیات تبریز، ۱۸ [۱۳۴۵ ش]: ۲۱۷-۲۲۰ به چاپ رسیده است).
۱۲۷. دعائم الاسلام، از قاضی نعمان بن محمد مغربی (متوفی ۳۶۳)، چاپ آصف بن علی اصغر فیضی، قاهره، ۱۹۵۱ م.
۱۲۸. الدعامة فی اثبات الامامة، از ابوطالب یحیی بن حسین هارونی، الناطق

بالحق (متوفی ۴۲۴)، چاپ ناجی حسن، بیروت، ۱۹۸۱م (با عنوان نصرة
مذاهب الزیدیه و با اسناد نادرست به صاحب بن عبّاد).

۱۲۹. دلائل الامامة، از ابو جعفر محمد بن جریر بن رستم طبری شیعی (اوائل
قرن چهارم)، نجف، ۱۹۶۳م.

۱۳۰. دیوان اشعار، از ناصر خسرو علوی قبادیانی (متوفی ۴۸۱)، چاپ
سید نصرالله تقوی، تهران، ۱۳۰۴ش.

۱۳۱. دیوان، از سید حمیری (متوفی حدود ۱۷۳) به تصحیح شاکر
هادی شاکر، بیروت، ۱۹۶۶م.

۱۳۲. دیوان البحرّی، از ولید بن عبید بختری (متوفی ۲۸۴)، بیروت،
۱۹۶۲م.

ذ

۱۳۳. الذخيرة فی علم الکلام، از شریف مرتضی (متوفی ۴۳۶)، به تصحیح
سید احمد حسینی، قم، ۱۴۱۱.

۱۳۴. ذخيرة المعاد فی شرح الارشاد، از محقق محمد باقر بن محمد مؤمن
سبزوارى (متوفی ۱۰۹۰)، تهران، ۱۲۷۴.

۱۳۵. الذريعة الى اصول الشريعة، از شریف مرتضی (متوفی ۴۳۶)، به
تصحیح ابوالقاسم گرجی، تهران، ۱۳۴۶ش.

۱۳۶. الذريعة الى تصانيف الشيعة، از شيخ آقا بزرگ تهرانی (متوفی ۱۳۸۹)،
تهران و نجف، ۱۳۵۳ به بعد.

۱۳۷. ذكرى الشيعة، از شهيد اول، شمس الدين محمد بن مكى عاملی (متوفی
۷۸۶)، تهران، ۱۲۷۱.

۱۳۸. ذمّ التأويل، از موفق الدن عبدالله بن احمد بن قدامه مقدسى (متوفی

۶۲۰)، قاهره، ۱۳۵۱.

د

۱۳۹. رجال = کتاب الضعفاء، از ابن غضائری، ابوالحسین احمد بن عبیدالله (اوائل قرن پنجم)، نسخه مندرج در مجمع الرجال قهپائی، چاپ سید ضیاءالدین علامه، اصفهان، ۱۳۸۴.

۱۴۰. رجال، از شیخ طوسی (متوفی ۴۶۰)، به تصحیح محمدصادق آل بحر العلوم، نجف، ۱۹۶۱م.

۱۴۱. رجال = معرفة الناقلین، از ابو عمرو محمد بن عمر بن عبدالعزیز کشتی (اوائل قرن چهارم)، انتخاب و تلخیص شیخ طوسی، به تصحیح حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش.

۱۴۲. رجال النجاشی، از ابوالعباس احمد بن علی اسدی نجاشی (متوفی ۴۵۰)، به تصحیح سید موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷.

۱۴۳. الردّ علی الجهمیّة، از ابو عبدالله احمد بن محمد بن حنبل شیبانی مروزی (متوفی ۲۴۱)، به تصحیح عبدالرحمن عمیره، ریاض، ۱۹۷۷م.

۱۴۴. الردّ علی الجهمیّة، از عثمان بن سعید دارمی (متوفی ۲۸۰-۲۸۲)، لیدن، ۱۹۶۰م.

۱۴۵. الردّ علی الروافض، منسوب به قاسم بن ابراهیم رسی (متوفی ۲۴۶)، نسخه خطی شماره ۱۰۱ گلاسردر کتابخانه دولتی برلین: برگ ۱۰۴ ر - ۱۱۰پ.

۱۴۶. رسائل = فرائد الاصول، از شیخ مرتضی بن محمد امین انصاری (متوفی ۱۲۸۱)، تهران، ۱۳۱۵.

۱۴۷. رسائل ابی بکر الخوارزمی، چاپ دار مکتبه الحیاء، بیروت، ۱۹۷۰م.

۱۴۸. رسالة ابليس الى اخوانه المناحيس، از حاکم محسن بن محمد بن کرامه جشمی بیهقی (متوفی ۴۹۴)، قم، ۱۴۰۶.

۱۴۹. رسالة ابي غالب الزراري الى ابنه في ذكر آل اعين، از ابو غالب احمد بن محمد بن محمد بن سليمان شيباني بغدادی (متوفی ۳۶۸)، به تصحيح محمد رضا الحسيني، قم، ۱۴۱۱.

۱۵۰. رسالة في ابطال العمل باخبار الآحاد، از شريف مرتضى (متوفی ۴۳۶)، قم، ۱۴۰۵ (در مجموعه رسائل الشريف المرتضى ۳: ۳۰۷-۳۱۳).

۱۵۱. رسالة في استحباب الشهادة بالولاية في الاذان والاقامة، از محمد مؤمن بن محمد هاشم حسيني (اواسط قرن دوازدهم)، نسخه خطی شماره ۲۶۰۳/۳ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (معرفی شده در فهرست آن ۱۴۵۷:۹).

۱۵۲. رسالة في استحسان الخوض في الكلام، از ابو الحسن علی بن اسماعيل بن ابی بشر اشعری (متوفی ۳۲۴)، حیدرآباد، ۱۳۴۴.
رسالة في الاعتقادات = اعتقادات (صدوق).

۱۵۳. رسالة في اوصاف الاخبار التي يخبر بها كثيرون، از ابو علی حسن بن سهل بن سمح بن غالب (متوفی ۴۱۸)، چاپ شده در مجله رويال آزياتيک پاریس ۲۵۷ (۱۹۶۹م): ۹۵-۱۳۸ و در مجله مقالات و بررسی ها، چاپ تهران، شماره ۳-۴ (۱۳۴۹ش): ۲۳۹-۲۵۷.

۱۵۴. رسالة في تواريخ النبي والآل، از شيخ محمدتقی تستری، تهران، ۱۳۹۱ (همراه جلد یازدهم قاموس الرجال مؤلف).

۱۵۵. الرسالة الثالثة في الغيبة = رسالة في أنه لو اجتمع على الامام عدة اهل بدر ثلاث مائة و بضعة عشر رجلاً لوجب عليه الخروج، از شيخ مفيد (متوفی ۴۱۳)، قم، بی تاریخ (در مجموعه عدّة رسائل للشيخ المفيد:

۳۹۰-۳۹۴).

۱۵۶. الرسالة الرابعة في الغيبة = رسالة في بيان السبب الموجب لاستتار امام الزمان و غيبته، از شيخ مفيد، قم، بی تاريخ (در همان مجموعه بالا: ۳۹۵-۳۹۸).

۱۵۷. الرسالة الخامسة في الغيبة، از شيخ مفيد، قم، بی تاريخ (در همان مجموعه: ۳۹۹-۴۰۲).

۱۵۸. رساله در شهادت بر ولايت در اذان، از ميرزا محمد بن عبد النبي اخباری نيشابوري (متوفی ۱۲۳۳)، نسخه خطی شماره ۶/۲۷۹۷ کتابخانه مجلس، تهران (معرفی شده در فهرست آن ۷۲:۱۰-۷۳).

۱۵۹. رسالة في غيبة الحجة، از شريف مرتضى (متوفی ۴۳۶)، قم، ۴۰۵ (در مجموعه رسائل الشريف المرتضى ۲: ۲۹۱-۲۹۸).

۱۶۰. رفع الاصر عن قضاة مصر، از ابن حجر عسقلانی (متوفی ۸۵۲)، منتخبات از آن که در پايان «تاريخ مصر و ولايتها» از محمد بن يوسف کندی چاپ شده است، ليدن، ۱۹۱۲ م.

۱۶۱. روضات الجنات، از سيد محمد باقر بن زين العابدين خوانساری (متوفی ۱۳۱۳)، به تصحيح محمد تقی کشفی و اسد الله اسماعيليان، تهران، قم، ۱۳۹۰.

۱۶۲. روض الجنان و روح الجنان، از ابو الفتح حسين بن علی رازی (اوائل قرن ششم)، به تصحيح علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۲.

۱۶۳. روض الجنان في شرح ارشاد الاذهان، از شهيد ثانی (متوفی ۹۶۶)، تهران، ۱۳۰۳.

۱۶۴. الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، از شهيد ثانی، به اهتمام محمد کلانتر، نجف، ۱۳۸۶.

۱۶۵. ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، از میرزا عبدالله بن عیسی بیگ افندی اصفهانی (متوفی حدود ۱۱۳۰)، به تصحیح سید احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱.

۱۶۶. ریحانة الادب، از میرزا محمدعلی بن محمد طاهر مدرّس تبریزی (متوفی ۱۳۷۳)، تهران، ۱۳۲۸ش به بعد.

ز

۱۶۷. زهرة المقول فی نسب ثاني فرعی الرسول، از ابن شدقم، علی بن حسن حسینی مدنی (متوفی ۱۰۳۳)، نجف، ۱۹۶۱م.

۱۶۸. الزینة = کتاب الزینة، از ابوحاتم احمد بن حمدان رازی (متوفی ۳۲۲)، بغداد، ۱۳۹۲ (در کتاب الغلو والفرق الغالية فی الحضارة الاسلامیة از عبدالله السلوم السامرائی: ۲۲۷-۳۱۲).

س

۱۶۹. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، از محمد بن منصور بن احمد بن ادريس عجبی حلی (متوفی ۵۹۸)، قم، ۱۴۱۰.

۱۷۰. سرائر و اسرار النطقاء، از جعفر بن منصور المین (قرن چهارم)، به تصحیح مصطفی غالب، بیروت، ۱۴۰۴.

۱۷۱. سعد السعود، از سید ابن طاوس، رضی الدین علی بن موسی حسینی حسینی حلی (متوفی ۶۶۴)، نجف، ۱۳۶۹.

۱۷۲. سمط اللثالی فی شرح امالی القالی، از ابو عبید عبدالله بن عبدالعزیز بکری (متوفی ۴۸۷)، به تصحیح عبدالعزیز المیمنی، قاهره، ۱۹۳۶م.

۱۷۳. السنن، از ابوداود سلیمان بن اشعث از دی سجستانی (متوفی ۲۷۵)، به

- تصحیح محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۳۵ م.
۱۷۴. السنن، از ابو عیسی محمد بن عیسی سلمی ترمذی (متوفی ۲۷۹)، به تصحیح عبدالواحد محمد التازی، قاهره، ۱۹۳۱ م.
۱۷۵. السنن، از عبدالله بن عبدالرحمن تیمی دارمی (متوفی ۲۵۵)، به تصحیح محمد احمد دهمان، بیروت، بی تاریخ.
۱۷۶. سیر اعلام النبلاء، از شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان ذهبی (متوفی ۷۴۷)، به تصحیح شعیب الارناؤط و دیگران، بیروت، ۱۹۸۱ به بعد.
۱۷۷. سیره ابن هشام = السیره النبویه، از ابو محمد عبدالملک بن هشام بن ایوب مصری (متوفی ۲۱۸)، به تصحیح مصطفی السقا و دیگران، قاهره، ۱۹۳۶ م.

ش

۱۷۸. الشافی، از شریف مرتضی (متوفی ۴۳۶)، به تصحیح عبدالزهراء الحسینی الخطیب، بیروت، ۱۹۸۶ م.
۱۷۹. کتاب الشجرة، از ابوتام اسماعیلی خراسانی (اواخر قرن چهارم)، به تصحیح ویلفرد مادلونگ و پاول واکر (زیر چاپ).
۱۸۰. الشجرة المباركة، از فخرالدین محمد بن عمر رازی (متوفی ۶۰۶)، به اهتمام مهدی الرجائی، قم، ۱۴۰۹.
۱۸۱. شرح الاخبار، از قاضی نعمان بن محمد مغربی (متوفی ۳۶۳)، قم، ۱۴۱۱ به بعد.
۱۸۲. شرح رسالة الحور العين، از نشوان بن سعید حمیری (متوفی ۵۷۳)، به اهتمام کمال مصطفی، قاهره، ۱۹۴۸ م.
۱۸۳. شرح السیر الکبیر، از ابوبکر محمد بن احمد بن سهل سرخسی (متوفی

(۴۸۳)، حیدرآباد، ۱۳۳۵.

۱۸۴. شرح نهج البلاغه، از عزالدین عبدالحمید بن هبة الله بن ابی الحدید مدائنی (متوفی ۶۵۵)، تهران، ۱۳۸۷.

۱۸۵. الشرح والابانة على اصول السنة والديانة، از عبیدالله بن محمد بن حمدان بن بطه عکبری (متوفی ۳۸۷)، به تصحیح هنری لائوست، دمشق، ۱۹۵۸م.

۱۸۶. شرف اصحاب الحديث، از خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی بن ثابت (متوفی ۴۶۳)، به تصحیح محمد سعید خطیب اوغلو، آنکارا، ۱۹۷۲م.

۱۸۷. الشريعة، از ابوبکر محمد بن حسین آجری بغدادی (متوفی ۳۶۰)، به تصحیح محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۹۵۰م.

ص

۱۸۸. صبح الاعشی، از ابوالعباس احمد بن عبدالله قلقشندی، قاهره، ۱۹۱۳-۱۹۲۰م.

۱۸۹. صحیح = الجامع الصحیح، از محمد بن اسماعیل جعفی بخاری (متوفی ۲۵۶)، لیدن، ۱۸۶۲م.

۱۹۰. صحیح، از ابوالحسین مسلم بن حجاج قشیری نیشابوری (متوفی ۲۶۱)، به تصحیح محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م.

۱۹۱. صدو شصت نسخه خطی، از رضا استادی، قم - ۱۳۵۴ش.

۱۹۲. صلة تاریخ الطبری، از عریب بن سعد قرطبی (متوفی ۳۶۹)، به تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، چاپ شده در ذیول تاریخ الطبری (جلد دهم چاپ جدید تاریخ طبری)، قاهره، ۱۹۶۰م.

۱۹۳. صنون المنطق والكلام عن فنّ المنطق والكلام، از سیوطی (متوفی ۹۱۱)، به تصحیح علی سامی النشار، قاهره، ۱۹۴۷م.

ط

۱۹۴. طبقات = کتاب الطبقات الكبير، از محمد بن سعد کاتب الواقدي (متوفی ۲۳۰)، لیدن، ۱۹۰۴م به بعد.

۱۹۵. طبقات اعلام الشيعة، از شيخ آقا بزرگ تهرانی (متوفی ۱۳۸۹)، قرن هفتم (الانوار الساطعة)، به تصحیح علی نقی منزوی، بیروت، ۱۹۷۲م؛ و قرن سیزدهم (الکرام البررة)، نجف، ۱۳۷۷.

۱۹۶. طبقات الشافعية الكبرى، از تاج الدين عبد الوهاب بن علی بن عبد الكافي سبکی (متوفی ۷۷۱)، قاهره، ۱۳۲۴.

۱۹۷. طبقات الشعراء، از عبدالله بن المعتز (متوفی ۲۹۶)، قاهره، ۱۳۷۵.

۱۹۸. طبقات المعتزلة، از قاضي عبد الجبار بن احمد اسد آبادی (متوفی ۴۱۵)، به تصحیح فؤاد سیّد، تونس، ۱۹۷۴م (در مجموعه فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة: ۱۳۵-۳۵۰).

ع

۱۹۹. العبر في خبر من غير، از شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان ذهبي (متوفی ۷۴۸)، به تصحیح صلاح الدين منجد، کویت، ۱۹۶۰م.

۲۰۰. العثمانية، از ابو عثمان عمرو بن بحر بصری جاحظ (متوفی ۲۵۵)، به تصحیح عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۹۵۵م.

۲۰۱. العدد القويّة، از علی بن يوسف بن مطهر حلی (اواخر قرن هفتم)، به اهتمام مهدي الرجائي، قم، ۱۴۰۸.

۲۰۲. عِدَّةُ الاصول، از شیخ طوسی (متوفی ۴۶۰)، به تصحیح محمد مهدی نجف، قم، ۱۴۰۳.
۲۰۳. عقد الدرر، از یوسف بن یحیی بن علی بن عبدالعزیز سلمی (متوفی پس از ۶۵۸)، به تصحیح عبدالفتاح محمد الحلو، قاهره، ۱۹۷۹ م.
۲۰۴. العقد الفرید، از احمد بن محمد بن عبد ربّه قرطبی (متوفی ۳۲۸)، چاپ دارالکتب، به تصحیح احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۹۴۰ م.
۲۰۵. العقيدة الحمویة الکبری، از ابن تیمیّه، تقی الدین عبدالحلیم حرّانی دمشقی (متوفی ۷۲۸)، قاهره، ۱۹۶۶ م (در مجموعه‌ای از رسائل او با نام مجموعه الرسائل الکبری ۱: ۴۲۳-۴۷۸).
۲۰۶. العلوّ للعلی الغفّار، از شمس الدّین محمد بن احمد ذهبی (متوفی ۷۴۸)، مدینه، ۱۹۶۸ م.
۲۰۷. عمدة الطالب، از ابن عنبه، جمال الدین احمد بن علی حسنی داودی (متوفی ۸۲۸)، به اهتمام محمد حسن آل الطالقانی، نجف، ۱۹۶۱ م.
۲۰۸. عیون الاخبار، از ابن قتیبّه، عبدالله بن مسلم دینوری مروزی (متوفی ۲۷۶)، به تصحیح یوسف علی طویل، بیروت، ۱۹۸۶ م.
۲۰۹. عیون اخبار الرضا، از شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱)، به اهتمام مهدی حسینی لاجوردی، قم، ۱۳۷۷.
۲۱۰. عیون المعجزات، از حسین بن عبدالوهاب (متوفی پس از ۴۴۸)، نجف، ۱۳۶۹.
۲۱۱. العیون والحدائق، مجهول المؤلف، به تصحیح نبیله عبدالمنعم داود، بغداد، ۱۹۷۳ م.

غ

۲۱۲. الغارات، از ابواسحاق ابراهیم بن محمد ثقفی کوفی (متوفی ۲۸۳)، به تصحیح سید جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۹۵.
۲۱۳. غایة الاختصار، از تاج الدین بن محمد بن حمزة بن زهره حسینی حلبی (قرن هشتم)، به اهتمام محمد صادق آل بحر العلوم، نجف، ۱۹۶۳ م.
۲۱۴. الغدیر، از عبدالحسین بن احمد امینی نجفی، بیروت، ۱۹۶۷ م.
۲۱۵. غیبت = کتاب الغیبة، از شیخ طوسی (متوفی ۴۶۰)، نجف، ۱۳۸۵.
۲۱۶. غیبت = کتاب الغیبة، از ابو عبدالله محمد بن ابراهیم کاتب نعمانی، ابن ابی زینب (اواسط قرن چهارم)، به تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۷.

ف

۲۱۷. فتاوی السبکی، از تقی الدین علی بن عبدالکافی سبکی دمشقی (متوفی ۷۵۶)، قاهره، ۱۳۵۵.
۲۱۸. الفتن، از نعیم بن حماد مروزی (متوفی ۲۲۸)، نسخه خطی شماره ۹۴۴۹ Or. موزه بریتانیا.
۲۱۹. الفخری فی انساب الطالبیین، از عزالدین اسماعیل بن حسین بن محمد حسینی مروزی (متوفی پس از ۶۱۴)، به اهتمام مهدی رجائی، قم، ۱۴۰۹.
۲۲۰. الفرج بعد الشدة، از ابوعلی محسن بن علی تنوخی (متوفی ۳۸۴)، به تصحیح عبود الشالجی، بیروت، ۱۹۷۸ م.
۲۲۱. فرج المهموم، از سید بن طاوس (متوفی ۶۶۴)، نجف، ۱۳۶۸.
۲۲۲. الفرق بین الفرق، از عبدالقاهر بن طاهر تیمی بغدادی (متوفی ۴۲۹)، به تصحیح محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره [۱۹۶۴ م].

۲۲۳. فرق الشیعه، از ابو محمد حسن بن موسی نوبختی (اواخر قرن سوم)، به تصحیح محمد صادق آل بحر العلوم، نجف، ۱۹۶۹م.

۲۲۴. الفرق المفترقة بین اهل الزیغ والزندقه، از ابو محمد عثمان بن عبدالله عراقی حنفی (متوفی پس از ۵۴۰)، به تصحیح یسار قولتوای، آنکارا، ۱۹۶۱م.

۲۲۵. فرق و طبقات المعتزلة، از علی سامی النشار و عصام الدین محمد علی، قاهره، ۱۹۷۲م.

۲۲۶. الفصل فی الملل والاهواء والنحل، از ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن حزم قرطبی (متوفی ۴۵۶)، به تصحیح محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمن عمیره، ریاض، ۱۹۸۲م.

۲۲۷. فصل الکلام، از یحیی مختار غزاوی، بیروت، ۱۹۸۳م (همراه فضل علم السلف علی علم الخلف ابن رجب حنبلی: ۸۵-۱۰۲).

۲۲۸. الفصول العشرة فی الغیبة، از شیخ مفید (متوفی ۴۱۳)، قم، بدون تاریخ (در مجموعه عدّة رسائل للشیخ المفید: ۳۴۵-۳۸۲).

۲۲۹. فصول فخریّه، از ابن عنبه، جمال الدین احمد بن علی حسنی داودی (متوفی ۸۲۸)، به اهتمام سید جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۸۷.

۲۳۰. الفصول فی الاصول، از محمد حسین بن محمد رحیم غروی اصفهانی (متوفی ۱۲۵۰-۱۲۵۴)، تهران، ۱۲۶۶.

۲۳۱. فضیحة المعتزلة، از ابو الحسین احمد بن یحیی بن اسحاق، ابن الراوندی (قرن سوم)، چاپ عبدالامیر الاعسم، بیروت، ۱۹۷۵م.

۲۳۲. فلاح السائل، از سید ابن طاوس (متوفی ۶۶۴)، نجف، ۱۹۶۵م.

۲۳۳. فوائد الاصول، تقریرات درسی میرزا محمد حسین بن عبدالرحیم نائینی (متوفی ۱۳۵۵)، گردآوری محمد علی کاظمی خراسانی، قم، ۱۴۰۴ به

بعد.

۲۳۴. الفوائد الرجالیة = رجال السید بحر العلوم، از سید محمد مهدی بن مرتضی طباطبائی بحر العلوم (متوفی ۱۲۱۲)، به تصحیح محمد صادق بحر العلوم و حسین بحر العلوم، نجف، ۱۹۶۵ م.

۲۳۵. فوات الوفيات، از محمد بن شاکر کتبی (م ۷۶۴)، به تصحیح احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م.

۲۳۶. فهرست = کتاب الفهرست، از ابن ندیم، ابوالفرج محمد بن اسحاق و راق بغدادی (اواخر قرن چهارم)، به تصحیح رضا تجدد، تهران، بی تاریخ.

۲۳۷. فهرست = کتاب الفهرست، از ابن ندیم، ابوالفرج محمد بن اسحاق و راق بغدادی (اواخر قرن چهارم)، به تصحیح رضا تجدد، تهران، بی تاریخ.

۲۳۸. فهرست اسماء علماء الشيعة و مصنفاتهم، از شیخ منتجب الدین علی بن عبیدالله بن بابویه رازی (متوفی پس از ۶۰۰)، به تصحیح سید عبدالعزیز طباطبائی، قم، ۱۴۰۴.

ق

۲۳۹. قاموس الرجال، از شیخ محمد تقی تستری، چاپ دوم، قم، ۱۴۱۰ به بعد.

۲۴۰. قرب الاسناد، از ابوالعباس عبدالله جعفر حمیری قمی (متوفی پس از ۲۹۷)، تهران، بی تاریخ.

۲۴۱. القول المختصر فی علامات المهدي المنتظر، از ابن حجر هیتمی، احمد بن محمد بن علی تیمی مکی (متوفی ۹۷۴)، به تصحیح محمد عزاب، قاهره، ۱۹۸۶ م.

۲۴۲. قواعد المرام، از کمال الدین میثم بن علی بن میثم بحرانی (متوفی ۷۹۹)، به تصحیح سید احمد حسینی، قم، ۱۳۹۸.

۲۴۳. قوانین الاصول، از میرزا ابوالقاسم بن حسن گیلانی قمی (متوفی ۱۲۳۱)، تبریز، ۱۳۰۳.

ک

۲۴۴. الکافی، از ابوجعفر محمد بن یعقوب کلینی رازی (متوفی ۳۲۹)، به تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۷.

۲۴۵. الکافی فی الفقه، از ابوالصلاح تقی الدین بن نجم الدین حلبی (متوفی ۴۴۷)، به تصحیح رضا استادی، قم، ۱۴۰۳ (نام واقعی کتاب الکافی فی التکلیف است. نگاه کنید به البرهان خود مؤلف: ۵۴).

۲۴۶. الکامل، از ابوالعباس محمد بن یزید ثمالی بصری مبرّد (متوفی ۲۸۶)، به تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم والسید شحاته، قاهره، ۱۹۵۶م.

۲۴۷. کامل الزیارات، از ابوالقاسم جعفر بن محمد بن قولویه قمی (متوفی ۳۶۹)، به تصحیح عبدالحسین امینی، نجف، ۱۳۵۶.

۲۴۸. الکامل فی اسرار النجوم، از موسی بن حسن بن نوبخت، ابن کبریاء (نیمه اول قرن چهارم)، به اهتمام آنا لبارتا، مادرید، ۱۹۸۲م.

۲۴۹. الکامل فی التاریخ، از عزالدین علی بن محمد بن عبدالکریم جزری شیانی، ابن اثیر (متوفی ۶۳۰)، بیروت، ۱۹۶۵م.

۲۵۰. الکامل فی ضعفاء الرجال، از ابواحمد عبدالله بن عدی جرجانی (متوفی ۳۶۵)، بیروت، ۱۹۸۴م.

۲۵۱. کتاب الارجاء، از حسن بن محمد ابن الحنفیه (متوفی حدود ۱۰۰)، چاپ جوزف فان اس، پاریس، ۱۹۷۴م (در مجله عریکا ۲۱: ۲۰-۲۵).

۲۵۲. کتاب الاشهاد، از ابوزید علوی (اوائل قرن چهارم)، قطعات بازمانده در نقض کتاب الاشهاد ابن قبه (ضمائم کتاب حاضر).

۲۵۳. کتاب الاضنام، از هشام بن محمد بن سائب کلبی (متوفی ۲۰۴)، به تصحیح احمد زکی، قاهره، ۱۳۸۴.
۲۵۴. کتاب التاریخ، از عبدالمکمل بن حبیب (متوفی ۲۳۸)، به تصحیح جورج اغوادی، مادرید، ۱۹۹۱ م.
۲۵۵. کتاب التعازی والمراثی، از مبرّد، ابوالعبّاس محمد بن یزید ثمالی بصری (متوفی ۲۸۶)، به تصحیح محمد الدیباجی، دمشق، ۱۹۸۶ م.
۲۵۶. کتاب التکلیف، از ابوجعفر محمد بن علی شلمغانی، ابن ابی العزاقر (متوفی ۳۲۲)، مشهد، ۱۴۰۶ (با نام الفقه المنسوب الی الامام الرضا = فقه الرضا).
۲۵۷. کتاب درست بن ابی منصور، از درست بن ابی منصور واسطی (قرن دوم)، به تصحیح حسن مصطفوی، تهران، ۱۳۷۱ (در مجموعه الاصول الستة عشر: ۱۵۸-۱۶۹).
۲۵۸. کتاب سلیم بن قیس الهمدانی، منسوب به سلیم بن قیس همدانی (قرن دوم)، چاپ دوم، نجف، بی تاریخ.
۲۵۹. کتاب السنه، از ابوبکر احمد بن محمد بن هارون بغدادی حنبلی، خلال (متوفی ۳۱۱)، به تصحیح عطیة الزهرانی، ریاض، ۱۴۱۵.
۲۶۰. کتاب الکشف، از جعفر بن منصور الیمین (قرن چهارم)، به تصحیح ر. اشتروطمان، لندن، ۱۹۵۲ م.
۲۶۱. کتاب محمد بن المثنی، از محمد بن المثنی بن القاسم الحضرمی (اواخر قرن دوم)، به تصحیح حسن مصطفوی، تهران، ۱۳۷۱ (در مجموعه الاصول الستة عشر: ۸۳-۹۳).
۲۶۲. کتاب المناظرات، از ابن الهیثم اسماعیلی (پایان قرن سوم)، چاپ مادلونگ و پول واکر، لندن، ۲۰۰۰ م.

۲۶۳. کتاب ناسخ القرآن و منسوخه و محکمه و متشابهه، از ابوالقاسم سعد بن عبدالله بن ابی خلف اشعری قمی (متوفی ۲۹۹-۳۰۱)، نقل شده به تفاریق در بحار الانوار مجلسی.

۲۶۴. کشف الاسرار، از علاء الدین عبدالعزیز بن احمد بن محمد بخاری (متوفی ۷۳۰)، استانبول، ۱۳۰۸.

۲۶۵. الکشف عن مناهج اصناف الخواج، از صاحب ابوالقاسم اسماعیل بن عبّاد طالقانی (متوفی ۳۸۵)، به تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تبریز، ۱۳۴۷ش (در نشریه دانشکده ادبیات تبریز، ۲۰: ۱۴۵-۱۵۰).

۲۶۶. کشف الغطاء، از شیخ جعفر بن خضر نجفی کاشف الغطاء (متوفی ۱۲۲۸)، تهران، ۱۲۷۱.

۲۶۷. کشف الغمّة، از بهاء الدین علی بن عیسی بن ابی الفتح اربلی (متوفی ۶۲۹)، قم، ۱۳۸۱.

۲۶۸. کشف القناع، از اسدالله بن اسماعیل تستری کاظمی، صاحب مقابس (متوفی ۱۲۳۴)، تهران، ۱۳۱۷.

۲۶۹. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، از علامه حلی (متوفی ۷۲۶)، قم: انتشارات مصطفوی، بی تاریخ.

۲۷۰. کفایة الاثر، از ابوالقاسم علی بن محمد بن علی خزّاز قمی (اوائل قرن پنجم)، تهران، ۱۳۰۵ (همراه کتاب الاربعین مجلسی: ۲۸۸-۳۲۸).

۲۷۱. کمال الدین، از شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱)، به تصحیح علی اکبر غفّاری، تهران، ۱۳۹۰ (نام واقعی این کتاب همین کمال الدین است نه اکمال الدین. نگاه کنید به من لا یحضره الفقیه ۴: ۱۸۰ / عیون اخبار الرضا ۱: ۵۴ و ۶۹ / خصال: ۱۸۷ / اعلام الوری: ۱۲ و ۲۸۶ و ۴۰۹ / کشف الغمّة ۳: ۳۰۱ و ۳۱۱ / فرج المهموم: ۱۸۷).

۲۷۲. كنز الشیعة، از محمد نصیر بن محمد معصوم، نسخه خطی شماره ۲۵۱۷
کتابخانه آیت الله مرعشی قم (معرفی شده در فهرست آن ۷: ۱۰۲-۱۰۳).
۲۷۳. الکیسائیة فی التاریخ والادب، از وداد القاضی، بیروت، ۱۹۷۴م.

ل

۲۷۴. لسان العرب، از ابن منظور، ابوالفضل محمد بن مکرّم انصاری مصری
(متوفی ۷۱۱)، بیروت، ۱۳۷۶.
۲۷۵. لسان المیزان، از ابن حجر عسقلانی، شهاب الدین احمد بن علی (متوفی
۸۵۲)، حیدرآباد، ۱۳۳۰.
۲۷۶. اللّمة الدمشقیّة، از شهید اول (متوفی ۷۸۶)، تهران، ۱۴۰۶.
۲۷۷. لواقح الانوار، از عبدالوهاب بن احمد بن علی شعرانی (متوفی ۹۷۳)،
قاهره، ۱۹۵۴م.
۲۷۸. لوامع صاحب قرانی، از ملا محمد تقی بن مقصود علی مجلسی اصفهانی
(متوفی ۱۰۷۰)، تهران، ۱۳۳۱.
۲۷۹. لؤلؤة البحرین، از شیخ یوسف بن احمد بحرانی (متوفی ۱۱۸۶)، به
تصحیح محمد صادق آل بحر العلوم، نجف، ۱۹۶۶م.

م

۲۸۰. متشابه القرآن و مختلفه، از رشید الدین محمد بن علی بن شهر آشوب
سروی مازندرانی (متوفی ۵۸۸)، به تصحیح حسن مصطفوی، تهران،
۱۳۶۹.
۲۸۱. مجالس = الفصول المختارة من العیون والمحاسن، از شیخ مفید
(متوفی ۴۱۳)، نجف، بی تاریخ.

۲۸۲. المجدی فی انساب الطالبین، از ابوالحسن علی بن محمد عمری شجری، ابن الصوفی (اواسط قرن پنجم)، به تصحیح احمد مهدوی دامغانی، قم، ۱۴۰۹.

۲۸۳. مجمع البحرين، از فخرالدین بن محمد علی طریحی نجفی (متوفی ۱۰۸۵)، به تصحیح سید احمد حسینی، نجف، ۱۹۶۱م.

۲۸۴. مجمع البیان، از ابوعلی فضل بن حسن طبرسی، امین الاسلام (متوفی ۵۴۸)، بیروت، ۱۹۶۱م.

۲۸۵. مجمع الفائدة والبرهان، از ملا احمد بن محمد اردبیلی مقدس (متوفی ۹۹۳)، به تصحیح علی پناه اشتهااردی و دیگران، قم، ۱۴۰۲ به بعد.

۲۸۶. المحاسن، از ابو جعفر احمد بن محمد بن خالد برقی قی (متوفی ۲۷۴-۲۸۰)، به تصحیح سید جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۷۰.

۲۸۷. المحاسن والمساوی، از ابراهیم بن محمد بیهقی (قرن چهارم)، به تصحیح محمد ابو الفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۱م.

۲۸۸. محصل افکار المتقدمین والمتأخرین، از فخرالدین محمد بن عمر رازی (متوفی ۶۰۶)، به تصحیح طه عبدالرئوف سعد، بیروت، ۱۹۸۴م.

۲۸۹. المحصول فی علم الاصول، از فخرالدین رازی (متوفی ۶۰۶)، بیروت، ۱۹۸۸م.

۲۹۰. المحيط بالتکلیف = المجموع المحيط بالتکلیف، از قاضی عبدالجبار بن احمد اسدآبادی همدانی (متوفی ۴۱۵)، گردآوری حسن بن احمد بن متویه، به تصحیح عمر السید عزمی، قاهره، ۱۹۶۵م.

۲۹۱. مختصر بصائر الدرجات، از حسن بن سلیمان حلّی (اوائل قرن نهم)، نجف، ۱۹۵۰م.

۲۹۲. مروج الذهب، از ابوالحسن علی بن حسین مسعودی (متوفی ۳۴۶) به

- تصحیح شارل پلا، بیروت، ۱۹۶۵م.
۲۹۳. مسازالشیعه، از شیخ مفید (متوفی ۴۱۳)، قم، ۱۴۱۳.
۲۹۴. مسألة فی الامامة، از ابو جعفر محمد بن عبدالرحمن بن قبه رازی (اواخر قرن سوم)، ضمیمه شماره ۱ کتاب حاضر.
۲۹۵. مسألة فی المناطات، از شریف مرتضی (متوفی ۴۳۶)، قم، ۱۴۰۵ (در مجموعه رسائل الشریف المرتضی ۲: ۵-۱۴).
۲۹۶. مسألة فی نفی الرؤیة، از شریف مرتضی، قم، ۱۴۰۵ (در همان مجموعه ۳: ۲۷۹-۲۸۴).
۲۹۷. مسائل الامامة، منسوب به ابوالعباس عبدالله بن محمد انبازی، ناشیء اکبر (متوفی ۲۹۳)، به تصحیح جوزف فان اس، بیروت، ۱۹۷۱م.
۲۹۸. المسائل الجارودیة، از شیخ مفید (متوفی ۴۱۳)، قم، ۱۴۱۳.
۲۹۹. المسائل السرویة، از شیخ مفید، قم، بی تاریخ (در مجموعه عدّة رسائل للشیخ المفید: ۲۰۷-۲۳۲).
۳۰۰. المسائل العکبریة، از شیخ مفید، قم، ۱۴۱۳.
۳۰۱. المستجد من کتاب الارشاد، از علامه حلی (متوفی ۷۲۶)، قم، ۱۴۰۶ (در کتاب مجموعه نفیسة فی تاریخ الائمة: ۲۹۲-۵۵۸).
۳۰۲. المستدرک علی الصحیحین، از حاکم ابو عبدالله محمد بن عبدالله نیشابوری (متوفی ۴۰۵)، حیدرآباد، ۱۳۴۰.
۳۰۳. مستدرک سفینه البحار، از علی بن محمد بن اسماعیل غازی شاهرودی (متوفی ۱۴۰۵)، مشهد و تهران، بی تاریخ [۱۳۹۳؟ به بعد].
۳۰۴. مستمسک العروة الوثقی، از سیّد محسن بن مهدی طباطبائی حکیم (متوفی ۱۳۹۱)، نجف، ۱۳۹۱.
۳۰۵. مسلّم الثبوت، از محبّ الله بن عبدالشکور بهاری هندی (متوفی ۱۱۱۹)،

قاهره، ۱۳۲۶.

۳۰۶. المسند، از ابو عوانه یعقوب بن اسحاق ابراهیم اسفرائینی نیشابوری (متوفی ۳۱۶)، حیدرآباد، ۱۳۶۲.

۳۰۷. المسند، از ابو عبدالله احمد بن محمد بن حنبل شیبانی مروزی (متوفی ۲۴۱)، قاهره، ۱۳۱۲.

۳۰۸. المسند، از ابوداود سلیمان بن داود طیالسی (متوفی ۲۰۴)، حیدرآباد، ۱۳۲۱.

۳۰۹. مشارق انوارالیقین، از حافظ رجب بن محمد بن رجب برسی حلی (متوفی ۸۱۳)، بیروت، ۱۳۷۹.

۳۱۰. المشترك وضعاً والمفترق صقلاً، از یاقوت حموی (متوفی ۶۲۶)، چاپ فردیناند دوستنفلد، گوتینگن، ۱۸۴۶م.

۳۱۱. مصابیح السنّة، از ابو محمد حسین بن مسعود فراء بغوی (متوفی ۵۱۶)، به تصحیح یوسف عبدالرحمن المرعشلی و دیگران، بیروت، ۱۹۸۷م.

۳۱۲. مصادر الانوار، از میرزا محمد بن عبدالنبی اخباری نیشابوری (متوفی ۱۲۳۳)، نسخه خطی شماره ۳۶۸۲/۱ کتابخانه آیت الله مرعشی قم.

۳۱۳. مصباح المتهجد، از شیخ طوسی (متوفی ۴۶۰)، تهران، ۱۲۸۵.

۳۱۴. المصنّف، از ابوبکر عبدالله بن محمد بن ابراهیم کوفی، ابن ابی شیبّه (متوفی ۲۳۵)، به اهتمام سعید اللحام، بیروت، ۱۹۸۹م.

۳۱۵. مطالب السؤل، از کمال الدین محمد بن طلحه عدوی قرشی نصیبی (متوفی ۶۵۲)، تهران، ۱۲۸۵.

۳۱۶. معارج الوصول الى علم الاصول، از محقق ابوالقاسم جعفر بن حسن حلی (متوفی ۶۷۶)، به تصحیح محمد حسین الرضوی، قم، ۱۴۰۳.

۳۱۷. المعارف، از ابو محمد عبدالله بن مسلم قتیبّه دینوری مروزی (متوفی

- (۲۷۶)، به تصحیح ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م.
۳۱۸. معالم الاصول، از حسن بن زین الدین عاملی (متوفی ۱۰۱۱)، به تصحیح مهدی محقق، تهران، ۱۹۸۳م.
۳۱۹. معالم العلماء، از رشیدالدین محمد بن علی بن شهر آشوب سروی مازندرانی (متوفی ۵۸۸)، به تصحیح محمدصادق آل بحر العلوم، نجف، ۱۹۶۱م.
۳۲۰. معانی الاخبار، از شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱)، به تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۹.
- ۳۲۱.المعتبر فی شرح المختصر، از محقق حلی (متوفی ۶۷۶)، قم، ۱۳۶۴ش.
۳۲۲. معجم الادباء، از یاقوت بن عبدالله حموی (متوفی ۶۲۶)، چاپ مرگلیوث، قاهره، ۱۹۰۷-۱۹۲۵م.
- ۳۲۳.معجم الانساب والاسرات الحاكمة فی التاريخ الاسلامی، از ادوارد فن زامباور، ترجمه زکی محمد حسن بک و حسن احمد محمود، قاهره، ۱۹۵۱م.
۳۲۴. معجم البدان، از یاقوت حموی (متوفی ۶۲۶)، بیروت، ۱۹۵۷م.
۳۲۵. معجم رجال الحديث، از آیت الله سید ابوالقاسم بن علی اکبر موسوی خوئی (متوفی ۱۴۱۳)، بیروت، ۱۹۸۳م.
۳۲۶. معجم الشعراء، از محمد بن عمران مرزبانی (متوفی ۳۸۴)، قاهره، ۱۳۵۴.
۳۲۷. معجم شیوخ الاسماعیلی، از حافظ ابوبکر احمد بن ابراهیم جرجانی شافعی (متوفی ۳۷۱)، به تصحیح قدامه عمر البارودی، مکه، ۱۹۹۰م.
۳۲۸. المعجم الصغير، از ابوالقاسم سلیمان بن احمد بن ایوب طبرانی (متوفی ۳۶۰)، به تصحیح عبدالرحمن محمد عثمان، مدینه، ۱۹۶۸م.
۳۲۹. المعجم الكبير، از طبرانی، به تصحیح حمدی عبدالمجید السلفی، بغداد، ۱۹۷۸م.

۳۳۰. المغنی فی ابواب التوحید والعدل، از قاضی عبد الجبار اسدآبادی همدانی (متوفی ۴۱۵)، جلد بیستم، به تصحیح عبدالحلیم محمود و سلیمان دنیا، قاهره، ۱۹۶۶م.

۳۳۱. مفاتیح العلوم، از خوارزمی، چاپ لیدن، ۱۸۹۵م.

۳۳۲. المفصح فی الامامة، از شیخ طوسی (متوفی ۴۶۰)، به تصحیح رضا استادی، قم، ۱۴۰۳ (در مجموعه الرسائل العشر للشیخ الطوسی: ۱۱۵-۱۳۸).

۳۳۳. مقاتل الطالبیین، از ابوالفرج علی بن حسین قرشی اصفهانی (متوفی ۳۵۶)، به تصحیح السید احمد صقر، قاهره، ۱۹۴۹م.

۳۳۴. مقالات الاسلامیین، از ابوالحسن علی بن اسماعیل بن ابی بشر اشعری (متوفی ۳۲۴)، به تصحیح محمد محیی الدین عبد الحمید، قاهره، ۱۹۶۹م.

۳۳۵. المقالات، از ابوالقاسم عبدالله بن احمد بن محمود کعبی بلخی (متوفی ۳۱۹)، فصل فرق امامیه مندرج در مغنی قاضی عبد الجبار ۲۰ (قسمت دوم): ۱۷۶-۱۸۲.

۳۳۶. المقالات والفرق، از سعد بن عبدالله اشعری قمی (متوفی ۲۹۹-۳۰۱)، به اهتمام محمد جواد مشکور، تهران، ۱۹۶۳م.

۳۳۷. مقتضب الاثر، از ابو عبدالله احمد بن محمد بن عبیدالله بن عیاش جوهری بغدادی (متوفی ۴۰۱)، به تصحیح سید هاشم رسولی، قم، ۱۳۷۹.

۳۳۸. مقتل امیر المؤمنین، از ابن ابی الدنیا، عبدالله بن محمد بن عبید قرشی بغدادی (متوفی ۲۸۱)، به تصحیح سید عبدالعزیز طباطبائی، قم، ۱۴۰۸ (در مجله تراثنا، شماره ۱۲: ۷۹-۱۳۳).

۳۳۹. مقدمة فی التفسیر، از ابوالقاسم حسین بن محمد راغب اصفهانی (متوفی ۴۰۳)، به تصحیح صلاح الدین الناهی، عمان، ۱۹۸۶م (به عنوان خوالد من

آراء الرّاعب الاصفهانی: ۷۹-۱۳۱).

۳۴۰. المقنع فی الغيبة، از شریف مرتضی (متوفی ۴۳۶)، به تصحیح محمد علی الحکیم، قم، ۱۴۱۶.

۳۴۱. المقنعة، از شیخ مفید (متوفی ۴۱۳)، قم، ۱۴۱۰.

۳۴۲. مکارم الآثار، از محمد علی معلّم حبیب آبادی (متوفی ۱۳۹۶)، اصفهان، ۱۳۳۷ش به بعد.

۳۴۳. الملل والنحل، از ابو الفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی (متوفی ۵۴۸)، به تصحیح عبدالامیر علی مهنا و علی حسن فاعور، بیروت، ۱۹۹۰م.

۳۴۴. مناقب آل ابی طالب، از رشیدالدین محمد بن علی بن شهر آشوب سروی مازندرانی (متوفی ۵۸۸)، قم، ۱۳۷۸.

۳۴۵. مناقب عمر بن الخطّاب، از ابن الجوزی، ابو الفرج عبدالرحمن بن علی قرشی بغدادی (متوفی ۵۹۷)، به تصحیح زینب ابراهیم القاروط، بیروت، ۱۹۸۰م.

۳۴۶. مناهج الاحکام، از احمد بن محمد مهدی بن ابی ذر نراقی کاشانی (متوفی ۱۲۴۵)، تهران، بی تاریخ.

۳۴۷. منتخب الاثر، از لطف الله صافی، تهران، ۱۳۷۳.

۳۴۸. المنتظم، از ابن الجوزی (متوفی ۵۹۷)، به تصحیح محمد عبدالقادر عطا و دیگران، بیروت، ۱۹۹۲م.

۳۴۹. منتهی المقال، از ابو علی محمد بن اسماعیل حائری مازندرانی (متوفی ۱۲۱۵)، تهران، ۱۳۰۰.

۳۵۰. المنقذ من التقليد والمرشد الى التوحيد، از سدیدالدین محمود بن علی حمّصی رازی (متوفی پس از ۵۸۳)، چاپ قم، ۱۴۱۲ و نسخه خطی شماره

۶۷۴۴ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.

۳۵۱. من لا یحضره الفقیه، از شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱)، به تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۲.

۳۵۲. منهاج السنّة، از ابن تیمیه، تقی الدین احمد بن عبدالحلیم حرّانی دمشقی (متوفی ۷۲۸)، به تصحیح محمد رشاد سالم، قاهره، ۱۹۶۲ م.

۳۵۳. منهاج الوصول الی معیار العقول فی علم الاصول، از احمد بن یحیی بن المرتضی، المهدی لدین الله (متوفی ۸۴۰)، به تصحیح احمد علی مطهر الماخذی، صنعاء، ۱۴۱۲.

۳۵۴. مهج الدعوات، از سیّد ابن طاوس (متوفی ۶۶۴)، تبریز، ۱۳۲۳.

۳۵۵. موارد الاتحاف، از عبدالرزاق کمونه حسینی، نجف، ۱۹۶۸ م.

۳۵۶. المؤلف والمختلف، از علی بن عمر بن احمد دارقطنی بغدادی (متوفی ۳۸۵)، به تصحیح موقّق بن عبدالله بن عبدالقادر، بیروت، ۱۴۰۶.

۳۵۷. مؤلفات حکّام الیمن، از عبدالله محمد الحبشی، ویسبادن، ۱۹۷۹ م.

۳۵۸. مؤلفات الزیدیه، از سیّد احمد حسینی، قم، ۱۴۱۳.

۳۵۹. المیزان فی تفسیر القرآن، از سیّد محمد حسین بن محمد طباطبائی تبریزی (متوفی ۱۴۰۳)، تهران، ۱۳۷۵.

۳۶۰. میزان الاعتدال، از شمس الدین ذهبی (متوفی ۷۴۸)، قاهره، ۱۹۶۳ م.

ن

۳۶۱. النجوم الزاهرة، از جمال الدّین ابوالحسن یوسف بن تغری بردی اتابکی (متوفی ۸۷۴)، چاپ دارالکتب، قاهره، ۱۹۶۳ م.

۳۶۲. نزهة الجلساء، از جلال الدّین سیوطی (متوفی ۹۱۱)، به تصحیح صلاح الدین المنجد، بیروت، ۱۹۵۸ م.

۳۶۳. نسب قریش، از مصعب بن عبدالله زبیری (متوفی ۲۳۶)، قاهره، ۱۹۵۳م.

۳۶۴. نشوار المحاضرة، از ابوعلی محسن بن علی تنوخی (متوفی ۳۸۴)، به تصحیح عبود الشالجي، بیروت، ۱۹۷۱م.

۳۶۵. نضد الايضاح، از محمد بن محمد محسن کاشانی علم الهدی (متوفی پس از ۱۱۱۲)، کلکته، ۱۸۳۵م (همراه فهرست شیخ طوسی).

۳۶۶. النقض، از ابوالرشید عبدالجلیل بن ابی الحسین بن ابی الفضل قزوینی رازی (متوفی پس از ۵۵۶)، به تصحیح سید جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۸ش.

۳۶۷. النقض علی ابی الحسن علی بن احمد بن بشار فی الغيبة، از ابوجعفر محمد بن عبدالرحمن بن قبه رازی (اواخر قرن سوم)، ضمیمه ۲ کتاب حاضر.

۳۶۸. نقض کتاب الاشهاد، از ابن قبه رازی، ضمیمه ۳ کتاب حاضر.

۳۶۹. نهاية الافکار، تقریرات درسی آقا ضیاء الدین عراقی (متوفی ۱۳۶۱)، گردآوری محمدتقی بروجردی، نجف، ۱۳۷۱.

۳۷۰. النهاية فی غریب الحدیث، از مجد الدین مبارک بن محمد بن عبدالکریم جزری شیبانی، ابن اثیر (متوفی ۶۰۶)، قاهره، ۱۳۱۱.

۳۷۱. النهاية فی مجرد الفقه والفتاوی، از شیخ طوسی (متوفی ۴۶۰)، بیروت، ۱۹۷۰م.

۳۷۲. نهج البلاغة، بخشی از خطب و رسائل و کلمات امیرالمؤمنین (ع)، گردآوری شریف رضی (متوفی ۴۰۶)، به تصحیح صبحی الصالح، بیروت، ۱۳۸۷.

ه

۳۷۳. الهدایة الكبرى، از ابو عبدالله حسین بن حمدان خصیبی جنبلائى (متوفى ۳۴۶ یا ۳۵۸)، بیروت، ۱۹۸۶م.
۳۷۴. الهفت والاطلة = کتاب الهفت الشریف، منسوب به مفضل بن عمر جعفی، به تصحیح مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۶۴م.

و

۳۷۵. الوافی بالوفیات، از صلاح الدین خلیل بن ایبک صفدی (متوفى ۷۶۴)، ویسبادن، ۱۹۳۱م به بعد.
۳۷۶. الوزراء = تحفة الامراء فی تاریخ الوزراء از هلال بن محسن صابى (متوفى ۴۴۸)، به تصحیح عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۸م.
۳۷۷. الوزراء والکتاب، از محمد بن عبدوس جهشیاری (متوفى ۳۳۱)، قاهره، ۱۳۵۷، نیز بخش بازسازی شده در «نصوص ضایعة من کتاب الوزراء» از میخائیل عواد، بیروت، ۱۳۸۴.
۳۷۸. وزارة بنو (کذا) وهب فی العصر العباسی الثانی، از محمد احمد محمود حسب الله، قاهره، ۱۹۸۴م.
۳۷۹. وسائل الشيعة، از محمد بن حسن حرّ عاملی (متوفى ۱۱۰۴)، به تصحیح عبدالرحیم ربّانی شیرازی و محمد رازی، تهران، ۱۳۷۶ به بعد.
۳۸۰. وفیات الاعیان، از ابن خلّکان، ابوالعبّاس احمد بن محمد بن ابراهیم برمکی اربلی (متوفى ۶۸۱)، به تصحیح احسان عبّاس، بیروت، ۱۹۶۸م.
۳۸۱. ولالة مصر، از ابو عمر محمد بن یوسف کندی (زنده در ۳۵۵)، بیروت، ۱۳۷۹.

منابع خارجی

1. **ABRAHAMOVE**, Bynyamin: "The Barahima's Enigma, a Search for a New Solution", in *Die Welt*, 18 (1987): 72-91.
2. **GOLDZIER**, Ignaz: *Introduction to Islamic Theology and Law* trans. Andras and Ruth Hamori, Princeton, 1981.
3. **HALM**, Heinz:
 - "Das Buch der Schatten", in *Der Islam*, 55 (1978): 219-60.
 - *Die Islamische Gnosis*, Zürich and München, 1982.
 - *Die Schia*, Darmstadt, 1988.
4. **HUSAMEDDIN**, Ahmad b. Said al-Rukali (d. 1343/1925): *Kur'anian 20. asra gore anlami. , Vol. 1: Fatiha ve Amme cüzü okunusu tercümesi ve aciklamasi*, ed. M. Kazim Ozturk, Izmir,

1974 (*Seyyid Ahmed Husameddin Kulliyatindan*: 4).

5. **KLEMM**, Von Verena:

- "Die Vier Sufara des zwölften Imam zur formativen periode der Zwolfersi'a", in *Die Welt des Orients*, 15 (1984): 126-143.

6. **KOHLBERG**, Etan:

- "From Imamiyya to Ithna'ashariyya", in *Bullentin of the School of Oriental and African Studies*, 39 (1976): 521-34.

- "Imam and Community in the pre-Ghayba period", in Said Amir Arjomand (ed.), *Authority and Political Culture in Shi'ism*, Albany, NY, 1988: 25-53.

- "The Term Rafida in Imami Shi'i Usage", in *Journal of the American Oriental Society*, 99 (1979): 39-47.

7. **MADLUNG**, Wilferd:

- "Bemerkungen zur imamitschen Firq Literature", in *Der Islam*, 43 (1967): 37-52.

- *Der Imam al-Qasim b. Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin, 1965.

- "Imamism and Mu'tazilite Theology", in Tawhqi Fahd (ed.), *Le Shiisme imamate*, Paris, 1979: 13-29.

- "Some Notes on Non-Isma'ili Shi'ism in the Maghrib", in *Studia Islamica*, 44 (1977): 87-97.

- "The Shi'ite and Kharijite Contribution to Pre-Ash'arite Kalam", in Praviz Morewedge (ed.), *Islamic philosophical*

Theology, Albany, NY, 1979: 120-39.

8. **MODARRESSI**, Hossein: *An Introduction to shi'i Law*, London, 1984.

9. **SEZGIN**, Fuat: *Geschichte des Arabischen schrifttums*, Leiden, 1967.

10. **STROUMSA**, Sarah: "The Barahima in Early Kalam," in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 6 (1985): 229-41.

11. **TUCKER**, William F.: "Bayan b. Sam'an and the Bayaniyya", in the *Muslim World*, 65 (19975): 241-53.

12. **WASSERTROM**, Steve: "The Moving Finger Writes: Mughira b. Sa'id's Islamic Gnosis and the Myth of its Rejection", in the *History of Religions*, 25 (1985-86): 1-29.

نمایه

- آقامحمدعلی کرمانشاهی، ۱۹
آل علی (ع)، ۸۶، ۱۱۲
ائمه (اطهار، طاهرین، هدی)، ۱۶، ۹۱
۱۰۲، ۱۴۵، ۱۵۷، ۱۷۲، ۱۸۵، ۱۸۷
۱۹۰، ۱۹۳، ۱۹۶، ۱۹۹، ۲۰۵، ۲۱۰
۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸
۲۳۱، ۲۳۲
ائمه سلف، ۱۹۶
ابراهیم بن محمد همدانی، ۴۸، ۴۹
ابراهیم نظام، ۲۳۵
ابن ابی الحدید معتزلی، ۲۱۸
ابن المقعد، ۷۶
ابن خانبه، ۱۴۲
ابن شاذان، ۱۰۲
ابن قبه، ۱۱۵، ۱۶۱، ۱۶۸، ۱۷۲،
۱۸۸، ۱۹۲، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹
۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۶، ۲۲۸
۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۸
ابن قبه ردی، ۲۱۸
ابوالاحوص داود بن اسد بصری، ۲۱۳
ابوالحسین خیط، ۲۱۳
ابوالخطاب محمد بن ابی زینب
اسدی، ۶۸، ۱۲۱
ابوالقاسم عبدالله بن احمد بن محمود
بلخی، ۲۱۷، ۲۱۸
ابوالهذیل علاف متکلم معتزلی، ۲۰۸
ابوجعفر احمد بن عبدالله بن مهران،
۱۴۲
ابوجعفر احول، ۲۰۶

- ابوجعفر سگاک، ۲۰۹
 ابوجعفر محمد، ۱۳۲
 ابوجعفر محمد بن جعفر بن احمد بن بطه قمی مؤدب، ۲۱۶
 ابوجعفر محمد بن سنان زاهری، ۷۱
 ابوجعفر محمد بن عبدالرحمن بن قبه رازی، ۲۱۵
 ابوسهل اسماعیل بن علی، ۲۱۴
 ابوعبدالله محمد بن عبدالله بن مملک اصفهانی، ۲۱۵
 ابوعلی بن راشد، ۴۸
 ابوعلی محمد بن عبدالوهاب جبائی، ۲۳۷، ۲۲۲
 ابو غالب زراری، ۱۵۸، ۱۸۸، ۱۹۷
 ابومالک حضرمی، ۲۰۶
 ابومحمد حسن بن موسی، ۲۱۴
 ابومحمد عبدالله بن ابی یعفور عیدی، ۷۴
 ابومنصور ماتریدی، ۲۲۲
 ابوهریره، ۱۹۷
 ابی الحسن علی بن احمد بن بشار، ۲۲۳
 اجماع ائمه المؤمنین، ۲۳۵
 احمد بن اسحاق اشعری قمی، ۴۹، ۱۳۸
 احمد بن حسین هارونی المؤید بالله، ۲۲۲
 احمد بن حنبل، ۱۸۵، ۱۸۹
 احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی، ۹۶، ۱۳۱
 استفسارات، ۴۸
 اسماعیلیه، ۱۲۱، ۲۲۴
 الامامة لبعض الروافض، ۲۲۲
 الامامة والتبصرة، ۱۷۵، ۱۸۵
 التأديب، ۱۴۲
 الثقة المأمون، ۴۹
 الخرائج والجرائح، ۱۰۲
 الرد على الروافض، ۵۱
 المستثبت فی الامامة، ۲۱۸
 أم الحسن، ۱۵۳
 امام الفطحية الثانية، ۱۶۰
 امام باقر (ع)، ۳۱، ۳۲، ۳۴، ۹۳، ۹۶
 امام جعفر صادق (ع)، ۳۱، ۳۲، ۳۵، ۳۹، ۴۵، ۴۶، ۶۱، ۶۹، ۷۴، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۲۷، ۱۳۷، ۱۶۰، ۱۹۰، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۳۱
 امام جواد (ع)، ۴۲، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۴۵، ۱۵۴، ۱۶۱، ۱۷۵، ۱۹۸
 امام حسن عسکری (ع)، ۲۱، ۲۵، ۵۱، ۵۳، ۸۹، ۹۰، ۱۱۸، ۱۲۳، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۶، ۲۲۹، ۲۳۳، ۲۴۱، ۲۴۲

بنی نویخت، ۱۵۶

بیان بن سمعان نهدی، ۶۸

پیامبر اکرم، محمد(ص)، ۱۵، ۲۶

۲۹، ۳۴، ۳۵، ۳۸، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۷۸

۷۹، ۱۰۷، ۱۱۱، ۱۱۵، ۱۲۰، ۱۳۰

۱۴۰، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۸۹، ۱۹۶

۲۰۳، ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۰

ترفع، ۶۵

تشیع (امامی، جعفری، دوازده امامی)،

۳، ۵، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۱۹

۲۱، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۳۰، ۳۱، ۳۲

۳۶، ۴۰، ۵۰، ۵۱، ۶۱، ۶۳، ۶۴، ۶۷

۷۴، ۷۵، ۸۷، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۲۳

۱۳۱، ۱۳۵، ۱۴۲، ۱۵۱، ۱۶۵، ۱۶۷

۱۷۲، ۱۷۴، ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۴

۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۴، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴

۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۴، ۲۲۶

۲۴۸، ۲۳۳، ۳۲۰، ۳۲۵، ۳۲۸، ۳۳۲

۳۳۸، ۳۴۰، ۳۴۱

تفسیر، ۱۰۲

تناسخ هندی، ۱۱

ثاقب المناقب عمادالدین طوسی، ۱۰۲

جابر بن یزید جعفری، ۹۳

جده، ۱۵۳

جعفر کذاب، ۱۴۲، ۱۴۸، ۱۶۶، ۱۹۴

جعفری، ۳۲، ۳۶، ۶۰، ۱۱۳، ۱۵۱

۲۵۷

جعفریان، ۳۲

جعل حجّیت، ۲۳۳

جلیل نویختی، ۱۷۷

امام حسن مجتبی(ع)، ۳۰، ۴۲، ۱۱۱

۲۶۹

امام حسین(ع)، ۳۰، ۵۰، ۸۰، ۱۵۰

۱۸۵

امام رضا(ع)، ۴۲، ۴۷، ۶۶، ۶۷، ۷۸

۸۸، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۴۹، ۱۵۴

۱۷۰، ۱۷۱، ۲۱۱

امام زمان(عج)، ۱۵۷، ۱۶۹، ۲۲۹

امام زین العابدین(ع)، ۲۱

امام علی(ع)، ۱۰، ۲۹، ۵۹، ۳۳۸

امام کاظم(ع)، ۷۷، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۵۰

امام هادی(ع)، ۴۵، ۴۷، ۴۸، ۵۲

۹۷، ۱۱۹، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴

۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۵۴

۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۱۲

۲۳۵

انقلاب عباسی، ۳۱

اهل الارتفاع، ۶۵

اهل بیت(ع)، ۱۱، ۳۶، ۸۵، ۹۷، ۱۰۷

اهل تخلیط، ۶۳

بحار الانوار، ۴۵، ۴۶، ۶۲، ۶۶، ۷۰

۷۷، ۷۸، ۸۰، ۸۳، ۸۵، ۸۶، ۸۸، ۹۱

۹۳، ۹۴، ۱۰۴، ۱۰۵

بروجرد، ۱۷، ۱۸، ۳۷۹

بروجردی، آیت الله، ۱۷

بصائر صفار، ۲۱، ۳۶، ۷۴، ۷۵، ۱۱۷

۱۵۴

بصره، ۶۴، ۷۲، ۲۰۳، ۲۱۰

بغداد، ۶، ۴۱، ۴۶، ۴۸، ۵۰، ۵۲، ۸۹

بنی فرات، ۷۲

- جناب سید محمد، ۱۳۲، ۱۴۶، ۱۶۰
 جوابات اخر لابی جعفر ایضاً، ۲۱۷
 جواباته لابی جعفر بن قبه، ۲۱۷
 جهال، ۹۱
 حاج سید حسن سیدی، ۲۰
 حجة الاسلام شفتی، ۱۹
 حدیث، ۱۵۲، ۱۶۱، ۱۹۳، ۱۹۴
 حسن بن جعفر کاتب نویختی، ۱۵۶
 حسین بن حمدان خصیبی، ۷۳
 حسین بن روح نویختی، ۱۳۷، ۱۶۲، ۱۷۸، ۱۸۴
 حسین بن عبدالوهاب، ۱۰۲
 حکیم ختمی، ۲۰۷
 حکیمه، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۶۱
 حماریه، ۱۴۷
 حمزة بن عماره بربری، ۶۱
 حمقاء، ۹۱
 خراسان، ۴۸
 خطاییه، ۶۳، ۶۸، ۶۹، ۷۲، ۱۲۱
 خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۵
 دلائل الامامه، ۱۰۲
 دیات ظریف بن ناصح، ۲۰
 روضات الجنات، ۲۰، ۳۵۹
 روضه، ۱۰۲
 ریاض الجنان، ۱۹
 زرارة بن اعین، ۱۹۷، ۲۰۶، ۲۰۷
 زیدی، زیدیه، ۶، ۲۵، ۳۲، ۵۰، ۵۱
 ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۳۴، ۱۶۴، ۱۸۲، ۱۸۳
 ۱۸۷، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳
 ۲۶۴، ۲۷۳، ۲۸۲، ۲۸۸، ۲۹۲
 سامراء، ۴۹، ۵۰، ۵۲، ۵۳، ۸۹، ۹۱
 سعد بن طریف اسکاف، ۱۱۴
 سعد بن عبدالله اشعری، ۱۶۰، ۱۶۱
 ۱۶۷، ۱۷۲، ۱۹۲
 سعدی، ۱۶
 سوسنجرودی، ۲۱۸
 سید ابوالحسن اصفهانی، آیت الله، ۱۸
 سید احمد حسام الدین، ۱۴۸، ۱۶۳
 ۱۶۷
 سید حمیری، ۱۱۳، ۱۷۴، ۱۹۷
 ۱۹۸
 سید محسن حکیم، آیت الله، ۱۸
 شاذی، ۲۲۶
 شبهه ابن قبه، ۲۳۸
 شریف مرتضی، ۲۲۰
 شعب الایمان بیهقی، ۲۱
 شیخ آقابزرگ، ۱۵
 شیخ الطایفه، ۱۴
 شیخ بهایی، ۱۸
 شیخ صدوق، ۹۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۲۰۸
 ۲۲۳
 شیخ عباسعلی اسلامی واعظ، ۱۷
 شیخ مفید، ۱۵، ۴۱، ۵۳، ۶۷، ۶۹
 ۷۴، ۷۵، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۱۲، ۱۱۹
 ۱۳۲، ۱۶۵، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۹۸
 ۲۱۴، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۷۳، ۳۴۴، ۳۴۷
 ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۶، ۳۷۱
 ۳۷۳، ۳۷۷
 شیخیه، ۱۰۵
 شیعه آل بویه، ۱۸۳

- شیعة امامیه، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۵۱، ۱۷۳، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۹
- صاحب الطاق، ۲۰۶
- صالح ثُبّه، ۲۱۹
- طاحنیّه، ۱۶۰
- طبری شیعی، ۱۰۲
- عبّاسیان، ۳۵، ۲۷۳
- عبدالرحمن بن احمد بن جبرویه
- عسکری، ۲۱۳
- عبدالرحمن بن قبه الامامی، ۲۲۲
- عبدالعظیم حسنی، ۱۷۵
- عبدالله المحض، ۱۱۱
- عبدالله بن ابی یعفور، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۹۶
- عبدالله بن الحسن، ۱۱۱
- عبدالله بن جعفر الصادق، ۱۶۰
- عبدالله بن صالح سماهیجی، ۱۹
- عثمان، ۳۰، ۳۳، ۵۲، ۵۳، ۹۱، ۱۱۴، ۱۳۷، ۱۴۴، ۱۵۱، ۱۵۷، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۷۲، ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۵، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۳، ۳۰۴، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۸، ۳۴۶، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۴، ۳۵۷، ۳۶۱، ۳۶۳، ۳۶۶، ۳۷۵
- عثمان بن سعید عمری، ۴۹، ۹۰
- عثمانیه، ۸۵، ۱۹۰، ۱۹۲
- عراق عجم، ۴۸
- علی الطاحن، ۱۵۹، ۱۶۰
- علی بن اسماعیل میثمی، ۲۰۹
- علی بن جعفر هُمّانی، ۴۹، ۱۴۳
- علی بن حسن بن فضال، ۱۴۸، ۱۵۹، ۱۶۹
- علی بن فرات، ۷۲
- علی بن محمد سمّری، ۱۷۸
- علی بن منصور، ۲۰۹
- علی بن مهزیار، ۴۸
- عیسی مسیح، ۸۰
- عیون المعجزات، ۱۰۲
- غالی گری، ۴۰
- غزالی، ۱۹، ۱۲۸، ۳۴۴
- غلات طیاره، ۶۲
- غلّو، ۶۰، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۸۴، ۸۶، ۸۷، ۹۱، ۹۲، ۹۵، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶
- فارس بن حاتم بن ماهویه قزوینی، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۴۷
- فاضل مقداد، ۲۰
- فاطمه زهرا (س)، ۲۹، ۳۱، ۶۹، ۸۲
- فرات بن ابراهیم، ۱۰۲
- فرات بن احنف عبدی، ۶۶
- فرقه غالی، ۷۳
- فضل بن شاذان نیشابوری، ۹۰، ۱۳۶، ۲۰۹، ۲۳۲
- فطحیه، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۵۰، ۱۵۹، ۱۶۰
- فیصل التفرقه، ۱۹
- قائم، ۳۴، ۳۷، ۴۰، ۴۲، ۴۴، ۶۹، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۳۷، ۱۵۴، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۴

- ۱۷۵، ۱۷۴، ۱۷۳، ۱۷۲، ۱۶۹، ۱۶۳
 ۱۹۳، ۱۸۸، ۱۸۷، ۱۸۱، ۱۷۷، ۱۷۶
 ۲۰۶، ۲۰۵، ۱۹۹، ۱۹۸، ۱۹۵، ۱۹۴
 ۲۲۵، ۲۱۲، ۲۱۱، ۲۰۹، ۲۰۸، ۲۰۷
 ۲۴۸، ۲۳۷، ۲۳۵، ۲۳۲، ۲۳۱، ۲۲۸
 ۳۰۱، ۲۹۲، ۲۷۶، ۲۷۵، ۲۵۷، ۲۴۹
 کامل ابن عدی، ۲۱
 کتاب الاشهاد، ۱۱۵، ۱۲۶، ۱۶۴
 ۲۳۲، ۲۲۳
 کتاب الامامة والتبصرة، ۱۹۵
 کتاب الکلام فی الامامة علی ابن قبه،
 ۲۱۸
 کربلا، ۵۰، ۸۴
 کمال الدین صدوق، ۲۱، ۱۱۵، ۱۷۳
 ۲۲۳
 کوفه، ۱۵، ۳۰، ۳۲، ۳۵، ۴۶، ۴۹
 ۲۰۳، ۷۴
 کیسانیه، ۳۲، ۴۰، ۶۱، ۶۸، ۱۲۰
 ۱۷۰
 لباب الالقاب، ۱۸
 لیث بن سعد، ۱۹۰
 مائة منقبة، ۱۰۲
 متصوفه، ۱۰۵
 متوکل عباسی، ۲۶، ۵۰
 مجمع علیه، ۲۳۴
 محدثان شیعه، ۱۴، ۱۳۰، ۱۴۲
 ۱۹۹، ۱۸۸
 محدث نوری، ۱۹
 محقق حلی، ۲۰، ۷۹، ۲۳۸، ۳۷۵
 محمد باقر مجلسی، ۱۰۴
- ۲۵۷، ۲۵۵، ۲۵۲، ۲۳۶، ۱۹۸، ۱۸۹
 ۳۲۸، ۳۱۵، ۳۱۳، ۲۷۶، ۲۵۸
 قدریه، ۱۸۹
 قرآن کریم، ۳۸، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۸
 ۷۱، ۷۵، ۸۰، ۸۹، ۱۹۸، ۲۰۳، ۲۳۲
 ۲۶۸، ۲۳۴
 قرن شیعه، ۱۸۳
 قریش، ۲۹، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۶۹، ۳۱۴
 ۳۷۹، ۳۴۰
 قصص العلماء، ۱۹
 قطب الدین راوندی، ۱۰۲
 قم، ۱۵، ۱۷، ۲۰، ۴۴، ۴۵، ۴۷، ۴۹
 ۸۳، ۸۴، ۸۸، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۹
 ۱۰۰، ۱۲۵، ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۳۸، ۱۴۰
 ۱۴۱، ۱۴۹، ۱۵۲، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸
 ۱۶۶، ۱۷۹، ۱۹۴، ۲۱۰، ۲۷۶، ۳۳۹
 ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۱، ۳۵۲
 ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸
 ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴
 ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۷۰، ۳۷۱
 ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷
 ۳۷۸
 کافی، ۲۰، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸
 ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۸، ۵۲
 ۵۳، ۶۱، ۷۰، ۷۱، ۷۷، ۷۸، ۸۰، ۸۱
 ۸۴، ۸۶، ۸۹، ۱۰۱، ۱۱۱، ۱۱۲
 ۱۱۳، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۲۷
 ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۳۸
 ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۵۲
 ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸

مفضل بن عمر جعفی صیرفی، ۶۳،
۶۹، ۷۱، ۸۱، ۱۰۰

مفوضه، ۶۲، ۶۳، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹،
۷۰، ۷۱، ۷۳، ۷۵، ۷۷، ۷۸، ۸۱، ۸۲،
۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۹، ۹۰، ۹۱،
۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹،
۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۵

مقصره، ۹۳، ۹۸

ملا حبیب الله کاشانی، ۱۸

ملا عبدالخالق یزدی، ۱۸

ملا محمدتقی نوری، ۱۹

منجی رهایی بخش، ۳۴

منصور خلیفه عباسی، ۴۵

مواریث شیعی، ۱۰۳

موسی بن جعفر (ع)، ۴۰، ۱۱۷، ۱۱۸،

۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷،

۱۳۰، ۱۴۵، ۱۶۹، ۱۷۱، ۲۳۴

مهاجرین، ۲۹

مهدی عباسی، ۷۶

میرزای قمی، ۲۰

میزان الاعتدال ذهبی، ۲۱

مؤمن الطاق، ۷۷

ناحیه مقدسه، ۴۱، ۴۳، ۴۹، ۵۱، ۵۳،

۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۳، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۱،

۱۴۴، ۱۵۷، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۴،

۱۹۳، ۱۹۴، ۲۵۱

ناووسیه، ۱۱۶

نجف، ۱۸، ۱۰۴، ۳۲۲، ۳۴۴، ۳۴۵،

۳۴۶، ۳۴۷، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۴،

۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۳،

محمد بن ابراهیم کاتب نعمانی، ۱۸۶،
۱۹۴

محمد بن الحنفیه، ۳۲، ۵۹، ۶۱

محمد بن سنان، ۶۳، ۷۲

محمد بن عبدالله طیار، ۲۰۶

محمد بن عبدالله نفس زکیه، ۳۷، ۱۱۲،
۱۷۴، ۲۶۹

محمد بن عثمان، ۴۹، ۱۷۷، ۱۷۹،
۱۸۴

محمد بن علی بن حمزه علوی، ۱۵۶

محمد بن فرات، ۶۶

محمد بن موسی بن حسن بن فرات،
۷۲

محمد بن نصیر نمیری، ۶۶، ۷۲

مختار ثقفی، ۳۰، ۳۲، ۲۷۳

مدینه، ۴۱، ۴۶، ۱۱۲، ۱۵۴، ۱۵۷،

۱۵۸، ۱۶۵، ۱۹۷، ۲۰۴

مرتضی مطهری، ۱۷، ۱۰۶، ۳۴۶

مرتفع القول، ۶۵، ۸۱

مرجئه شیعه، ۷۷، ۸۶

مستدرک الوسائل، ۱۹

مسند فاطمه، ۱۰۲

مسیحی، ۱۱، ۱۵۴، ۱۶۳، ۱۹۸،
۲۰۴، ۳۳۷

مصر، ۲۳، ۴۶

معاویه، ۳۰، ۱۹۰، ۳۳۶

معتزله، ۶، ۲۵، ۱۷۲، ۱۸۹، ۲۱۳،

۲۱۴، ۲۲۳، ۲۴۱، ۲۶۳، ۲۶۸، ۲۹۶،

معلی بن خنیس، ۷۵

مفروض الطاعه، ۹۴

۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹،
۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۵، ۳۷۸، ۳۷۹

نُصیری، ۷۲

نضدالقواعد الفقهیه، ۲۰

نُعیم بن حمّاد، ۱۸۹، ۱۹۰

نقض المستثبت، ۲۱۸

نقیب، ۱۶۴

نَوَاب اربعه، ۱۷۸

نهضت توّابین، ۳۰

واثق خلیفه عبّاسی، ۲۱۹

وزیر المقتدر بالله عبّاسی، ۷۲

ولایت تکوینی، ۱۰۶

ولّی عصر، ۱۱۴، ۱۳۷، ۱۴۹، ۱۵۱،
۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۷۲، ۱۷۶،
۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۵، ۱۹۶

هارون الرشید، ۴۱

هشام، ۱۲۱، ۱۶۹، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۰۶

۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۱

هشام بن الحکم، ۳۹، ۷۷، ۲۰۸، ۲۱۰

هشام بن سالم جوالیقی، ۲۰۷

یحیی بن زکریا، ۸۰

یعفوریه، ۷۶

یونس بن عبدالرحمن قمی، ۲۰۹



سیّد حسین مدرّسی طباطبائی در قم به دنیا آمد. پس از تحصیلات جدید، به حوزه علمیه پیوست. سطوح عالی فقه و اصول را نزد حضرات آقایان فاضل لنکرانی، حسین توری، یوسف صائمی و مرحوم سلطانی، و متون فلسفی را خدمت آقایان محمدی گیلانی، جواد آملی، محمد شاه‌آبادی و مرحوم مرتضی مطهری فراگرفت. خارج فقه و اصول را هم‌داستان در محضر مرحوم آیت‌الله مرتضی حائری (ده سال) و مرحوم آیت‌الله سیدمحمد محقق داماد (یک سال) شاگردی کرد. هم‌زمان به تدریس متون درسی رایج در حوزه نیز می‌پرداخت که تا سطوح عالی ادامه یافت. از سال ۱۳۵۵ متاورا و از سال ۱۳۵۸ مستمراً برای ادامه تحصیلات جدید در انگلستان به سر برد. در سال ۱۳۶۱ دوره دکتری خود را در دانشگاه آکسفورد به پایان برد و تدریس در دانشگاه پرینستون آمریکا را آغاز کرد که از آن زمان تاکنون در همان جا مقیم و عهده‌دار کرسی Bayard Dodge آن دانشگاه است. از هم‌زمان در دانشکده مطالعات بین‌المللی دانشگاه کلمبیا در شهر نیویورک (از سال ۱۳۶۲) و در کالج سنت انتونی دانشگاه آکسفورد (از سال ۱۳۶۶) نیز عهده‌دار کرسی مهدی (کلمبیا) و گلستانه (آکسفورد) است. جز این، در ۱۵ سال گذشته هفته‌ای یک روز نیز به عنوان استاد مدعو، به تناوب در دانشکده حقوق دانشگاه ییل یا هاروارد حضور داشته است. در زمینه نگارش، از اوان نوجوانی در اواسط دههٔ چهل به نوشتن مقالات اجتماعی و سپس مذهبی در روزنامه‌ها و مجلات مذهبی (مانند مجلهٔ مکتب اسلام) می‌پرداخت که سپس با پژوهش‌های تاریخی در مجلات ادبی تهران (مانند مآستانه‌های وحید و بررسی‌های تاریخی) ادامه داد. در سال‌های ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۵ شماری کتاب در مورد پیشینهٔ تاریخی شهر قم و اسناد تاریخی به چاپ رسانید. در ۲۵ سال اخیر، تحقیقات و نوشته‌های اسلامی او در دو زمینهٔ حقوق اسلامی و تاریخ تشیع متمرکز بوده که از آن میان، این کتاب‌ها به فارسی درآمده است:

— زمین در فقه اسلامی، دو جلد (تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۲)

— مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ترجمهٔ محمد اصطفی فکرت (مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸).

— مکتب در فرایند تکامل، ترجمهٔ هاشم ایزه‌پناه (پرینستون: انتشارات داروین ۱۳۷۳).

— میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری، ترجمهٔ سیدعلی قزایی و رسول جعفریان (قم: کتابخانهٔ تخصصی تاریخ، ۱۳۸۳).

ISBN-964-8161-75-5



9 789648 161755